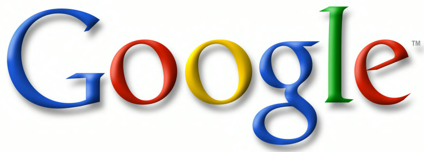
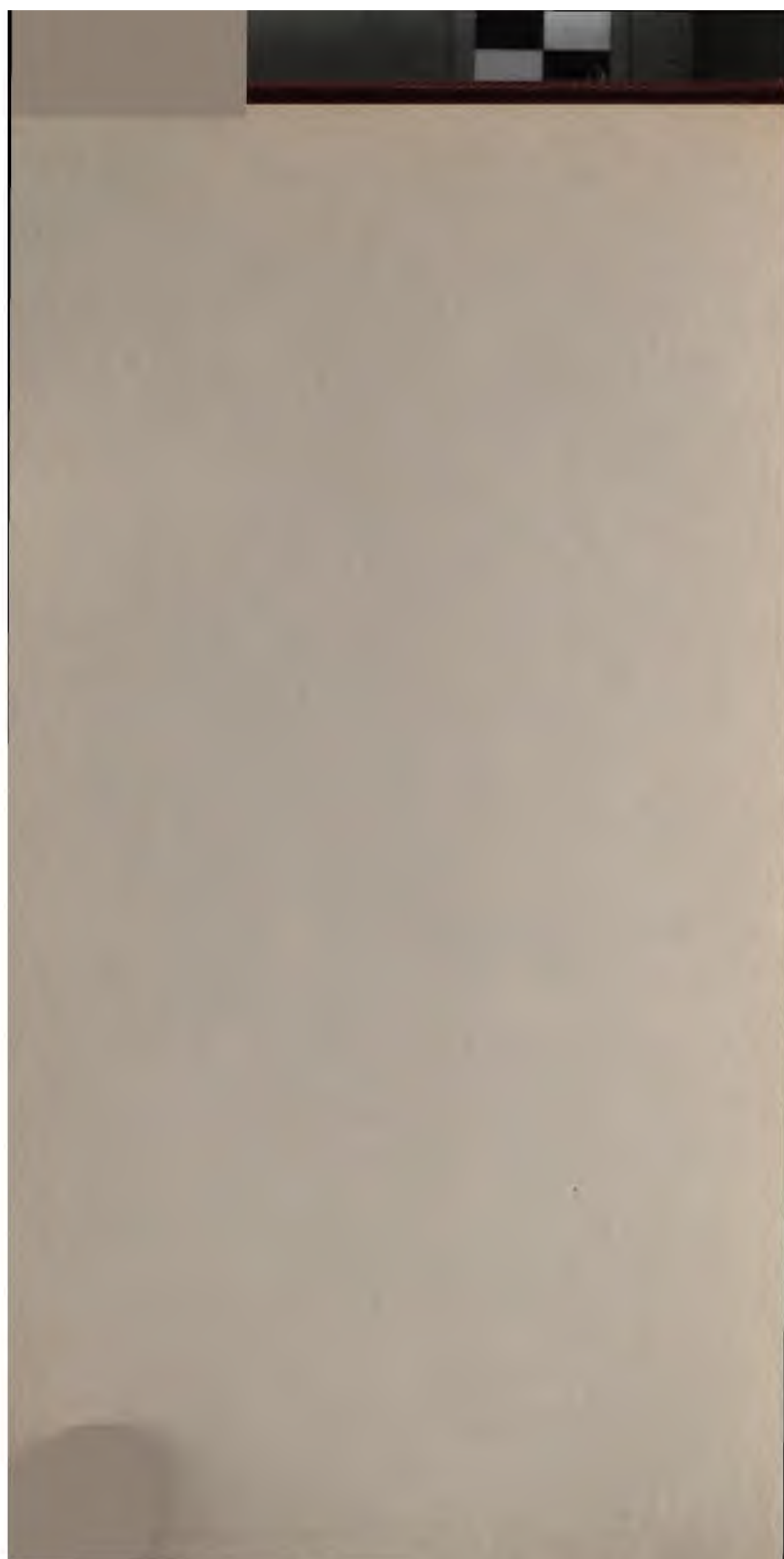





HARVARD
COLLEGE LIBRARY
VE RI TAS
CHRISTO
ET
ECCLESIAE
FROM THE FUND BEQUEATHED BY
ARCHIBALD CARY COOLIDGE
A·B·1887 PROFESSOR OF HISTORY
1908-1928 DIRECTOR OF THE
UNIVERSITY LIBRARY 1910-1928





JUBELSCHRIFT.



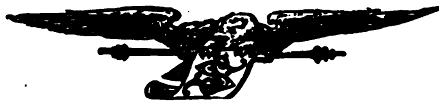
JUBELSCHRIFT

ZUM

SIEBZIGSTEN GEBURTSTAGE

DES

PROF. DR. H. GRAETZ.



BRESLAU.
DRUCK UND VERLAG VON S. SCHOTTLAENDER
1887.



„Und es wird sein, wenn dein Sohn dich morgen fragen wird: „Was bedeutet das?“ wenn künftige Geschlechter werden wissen wollen, was das für ein Buch ist, zu dem Freunde der jüdischen Literatur aus allen Gegenden einen Beitrag geliefert, so ist die Antwort: Eine Huldigung ist es und ein Zeugniss ist es.

Eine Huldigung ist es für den grossen Gelehrten, der in einem langen und von Gott gesegneten Leben die Geschichte Israels von ihren ersten Ursprüngen bis zur Gegenwart quellenmässig erforscht und ergreifend dargestellt, für den Gelehrten, dem wenige gleichkommen in liebevoller Hingabe an den Gegenstand seiner Forschungen wie in Talent, die Ergebnisse seiner Forschungen schriftstellerisch zu verwerthen.

Und ein Zeugniss ist es, dass der hervorragende Mann nicht etwa erst von der Nachwelt gewürdigt worden, sondern schon in seiner Zeit die gebührende Schätzung erfahren.

Unter denen, die zu diesem Buche einen Beitrag geliefert, sind viele, die sich direct Schüler von Graetz nennen können, ist aber keiner, der ihn Meister zu nennen nicht bereit ist. „Laben wir uns an den aus

lebendiger Quelle geschöpften Lehren des Mannes, so wollen wir ihm auch den Namen geben, der ihm gebührt." (Horajot, Schluss.)

Diesen Namen geben wir ihm in Verehrung und Dankbarkeit für die grossen Leistungen in vorangegangenen Tagen, aber auch in der Hoffnung und mit dem herzlichen Wunsche, dass die ungebrochene schöpferische Geisteskraft, deren er nach vollendetem siebzigsten Lebensjahre sich noch erfreut, ihm bis in das höchste Lebensalter hinein erhalten bleibe.

J.

[redacted]

INHALT.

I. ABTHEILUNG.

[redacted]

II. ABTHEILUNG.



I. ABTHEILUNG.



Die Berner Handschrift des kleinen Aruch.

Von

Dr. J. PERLES.

Der kleine Aruch, der in der Handschrift 200 der Berner Stadtbibliothek aufbewahrt ist, hat bereits eine kleine Geschichte. Vor zehn Jahren (1876) gelangte eine früher in Regensburg befindliche, einen kurzen Commentar zu Jesaias und den kleinen Propheten und den kleinen Aruch enthaltende Handschrift in den Besitz der k. Hof- und Staatsbibliothek zu München. Max Grünbaum verwerthete dieselbe zuerst wegen der in derselben enthaltenen zahlreichen deutschen Erklärungen in sehr lehrreicher Weise für seine 1882 erschienene jüdisch-deutsche Chrestomathie, ohne jedoch die literarhistorische Seite zu berücksichtigen und das Alter der Handschrift, welche er, „allem Anscheine nach, dem fünfzehnten Jahrhundert" (jüd.-deutsche Chrestomathie 25, 463) zuwies, zu erkennen. Bald darauf 1884 widmete ich der Handschrift eine eingehende Untersuchung und führte (Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien, 21, 49 ff.) den Nachweis, dass der kleine Aruch der Regensburg-Münchener Handschrift nicht dem fünfzehnten Jahrhundert angehört, vielmehr Berührungen mit Autoren des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts, namentlich mit Meïr ben Baruch und seiner Schule aufweist und aus keiner späteren Zeit als dem vierzehnten Jahrhundert stammen könne, dass ferner die Regensburger Handschrift Sebastian Münster vorgelegen habe und von ihm irrthümlich für den grossen Aruch gehalten und zur Grundlage seines Dictionarium Chaldaicum gemacht wurde. Auf Grund meiner Untersuchungen erkannte David Kaufmann mit glücklichem Blicke in dem von dem gedruckten Kataloge verzeichneten grossen Aruch der oben genannten

Berner Handschrift den kleinen Aruch, und zwar eine mit der Regensburg-Münchener im Wesentlichen übereinstimmende, aber ältere und correctere Handschrift desselben und erhärtete, dass Buxtorf bei seinen von mir Beiträge 44—48 gesammelten vielfachen Hinweisungen auf einen handschriftlichen kleinen Aruch eben die Berner Handschrift als Vorlage gedient hat. (Buxtorfs Aruchhandschrift wiederaufgefunden: Grätz-Frankl Monatsschrift 1885, 185—192, 225—233). Durch die genaue Datirung der Berner Handschrift (11. Schebat 5050 = Februar 1290) fand meine aus inneren Gründen aufgestellte Ansicht über die Abfassungszeit des kleinen Aruch epigraphisch eine vollkommene Bestätigung. Ein sorgfältigeres Studium der mir vorliegenden Handschrift ermöglicht die engere Begrenzung der Abfassungszeit und liefert weitere Resultate über den Gelehrtenkreis, dem der Autor der Compilation angehörte.

Der Schreiber der Handschrift Ascher ben Jakob halewi ist, wie schon Kaufmann S. 232 geahnt hat, identisch mit dem Onkel des Isaak ben Jehuda halewi, Verfassers von פענח רזא (Zunz zur Gesch. 93; hebr. Bibl. XVI, 83) Ascher ben Jakob halewi aus Osnabrück[1]) dessen Erklärungen zum Gebetbuche in der von mir (Monatsschrift 1876, 370—375) beschriebenen Münchener hebr. Handschrift 423 und in der Handschrift der Bodlejana 1102 (des Neubauer'schen Kataloges =
Note I. Opp. 1483 bei Zunz, Literaturgesch. 622 und Ritus 195) enthalten sind.

Cod. München 423 f. 55a: (Monatsschr. S. 372) = Cod. Bodlej. 1102 fol. 21: תוס"פת ואני אשר בר יעקב הלוי שמעתי מאבותי שיש כ"א תיבות מנקדש עד השם כנגד כ"א מאבינו עד השם וכן כ"א תיבות מחוון ישעיה עד השם כנגד שם של אה"יה העולה כ"א על כן אין לומר כי אם ככתוב ולא כן כתיב. Cod. Bodlej. 1102 f. 19 (Cat. Neubauer col. 312): ואני אשר בר יעקב הלוי מאוזנברוגא שמעתי מפי ר' אליעזר הדרשן ז"ל שכור אל יתפלל אבל שתוי מתפלל רמוז מן הפסוק ראשי תיבות שפתי תפתח ופי יגיד שתוי. ואני אשר בן יעקב הלוי שמעתי מפי ר' אלעזר הדרשן ז"ל מאריכין באחד בדלת כנגד להמליכו בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם והו שש כנפים דכתיב שש כנפים לאחד (cod. Bodl. 1102 fol. 17).

Ascher halewi's Vater ist nach Steinschneiders Vermuthung h. Bibl. XIV, 65 der von Eleasar haddarschan im Buche der

---

1) M. Wiener Jahrbuch für die Geschichte der Juden I, 176 konnte den Aufenthalt der Juden in Osnabrück erst von 1350 ab belegen. Hier ist ein Zeugniss älteren Datums gegeben. — Unter אוידנבורג und אוזן in dem von mir Monatsschrift 1873 514, 515 mitgetheilten Martyrologium ist wahrscheinlich Osnabrück gemeint.

Gematrioth als sein Lehrer angeführte Jakob halewi. Hierzu und Note II. zu der aus den letzten Stellen sich ergebenden persönlichen Bekanntschaft Aschers mit R. Eleasar haddarschan stimmt vortrefflich, dass auch in dem von Ascher geschriebenen Berner kl. Aruch eine Erklärung des R. Eleasar haddarschan aus Würzburg[1]) angeführt wird:

תיקו כל תיקו דאיסורא לחומרא פי׳ שימו בתיק עד שיבא אליהו ויאמר לנו רבינו אלעזר הדרשן מיירצבורך (צ״ל מווירצבורך) אמר צ״ל תיקן למפרע ואתה קדוש יושב תהלות בנוטריקון[2]).

R. Eleasar haddarschan lebte um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Sein Sohn Moses Asriel ist als Vorsitzender eines Dreimännercollegiums auf einer 1272 dem R. Meïr aus Rothenburg vorgelegten Urkunde unterzeichnet[3]). Demnach kann der kleine Aruch nicht später als in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts compilirt worden sein. Ver-

---

[1]) Vgl. Zunz Literaturgeschichte 320 und meine Beiträge zur Gesch. 145 ff.

[2]) Am Rande ist mit blässerer Tinte geschrieben: עוד שמעתי בשם אד״ו מו׳ מהר״רי ש״י תיקו ר״ת תירוץ יפה קל ונאה מכח זה אם לאיסור לחומרא אם לקולא בממוני. מהר״רי ist vielleicht der oben genannte Lehrer des Eleasar haddarschan R. Jakob halewi.

[3]) משה עוריאל בן הר״ר אלעזר הדרשן. (R. G. A. des R. Meir b. Baruch ed. Lemberg No. 310 fol. 23b). Ein Vater frägt das. das Rabbinatscollegium an, ob es ihm gestattet sei, seine in unzüchtigem Verkehr mit einem Christen stehende Tochter, die ihr im Ehebruch erzeugtes Kind getödtet hatte, zu ertränken. Der Schwabenspiegel bestimmt für Unzucht zwischen Juden und Christen, dass man Beide über einander legen und verbrennen soll (Stobbe, Juden in Deutschland 162). — Dasselbe Responsum wird ausführlicher in Hagahoth Maimonioth in den R. G. A. zu אישות No. 25 wiederholt. Aus letzterem geht hervor, dass Mose Asriel in der Nähe von Erfurt lebte und mit den Rabbinern in Würzburg und mit R. Meir in Rothenburg in schriftlichem Verkehr stand; vgl. R. G. A. des R. Meir b. Baruch ed. Prag No. 963, 965 und 981; Zunz gott. Vortr. 416. — Es ist bezeichnend für die tiefe Frömmigkeit des R. Jehuda hachasid, dass er von einem der Tamar zugedachten Verbrennungstod durchaus nichts wissen will und הוציאוה ותשרף (1. B. Mos. 38, 24) lediglich als Strafe der Brandmarkung auffasst. Seine Erklärung wird von R. Jakob aus Wien (cod. München 28): ר״ח פירש ותשרף סימן בלחייה קנס בעלמא ולפיכך לא עשו לה כן כשידע שהיתה כלתו und von Jakob b. Ascher in בעל הטורים mitgetheilt: ורבינו יהודה החסיד פירש לא דן אותה יהודה בשריפה אלא שישרפו לה רושם בין פניה לסימן שהית׳ זונה וכאשר ידע יהודה שהרה ממנה ולא׳ היתה זונה לא עשה לה כן. Nachmanides beruft sich zur Erklärung des Verbrennungstodes auf die zu seiner Zeit in einigen Provinzen Spaniens übliche Sitte (כנהוג היום במקצת ארצות ספרד), dass dem Gatten einer ehebrecherischen Frau nach seinem Ermessen die Tödtung derselben gestattet war. Auch Abravanel zieht die bestehenden Landesrechte zur Vergleichung heran.

schiedene in denselben aufgenommene Erklärungen weisen auf die genannte Zeit und die Schule des R. Meïr aus Rothenburg hin.

Bei dem Schlagworte אשמאי ist in der Berner Handschrift am Rande vermerkt (der ganze Artikel fehlt in der Münchener Handschrift): אשמאי פר"שי בפ"ק דקדושין שם רשע ועם הארץ ר' יצחק בר' יהודה הלוי מפרש אשמאי מלא אשמות ורבינו אליהו מפרש בור והארץ לא תישם מתרגמינן וארעא לא תבור.

Aus diesen Anführungen von Autorennamen ist für das Alter des kl. Aruch kein sicherer Schluss zu ziehen. Man könnte bei Isaak b. Jehuda halewi an den Verfasser des Paaneach Rasa, Neffen des Schreibers der Berner Handschrift denken, aber wahrscheinlicher ist Raschis bekannter Lehrer dieses Namens gemeint. Die Erklärung אשמאי אדם רשע מלא אשמות wird auch in der unter Raschi's Namen gehenden Erklärung zu Alfasi Kidduschin angeführt. Rabbenu Elia ist ein Tosaphist. Seine hier mitgetheilte Erklärung wird in den Tosaphoth Kidd. 32b im Namen des R. Tam, ferner in der der neuen Wilnaer Talmudausgabe beigedruckten Tosaphoth Isaak b. Samuel des Aelteren (ר"י הזקן), auch im Aruch ed. Kohut, im kl. Aruch ed. Constantinopel und ed. Krakau wiederholt.

Unter dem Schlagworte שירכא enthält die Berner Handschrift die folgende in der Münchener Handschrift (die vom Buchstaben פ an weit kürzer als die erstere ist) fehlende Bemerkung:
שירכא פי' איש בטל — קינא דשרכי פי' תמרים בטלים שאינם עושין פירות. — נח שירכן תר' של יודע ציד פי' שהיה מנחש בירך החיות לצוד אותם ד"א שהיה פורס מצודות וצד החיות. פ"א נחשי רכן פי' שהיו מטים החיות אליו אזן והעופות בשירו ויט שמים תרג' וארכין.

Am Rande: שוטר ומושל תר' שירכא ושלישא[1] צייד תר' שרכן.

Das Wort נחשירכן, das im grossen Aruch und im kleinen Aruch Constantinopel, Krakau und Prag nicht erwähnt wird, ist zuerst in den Tosaphoth zu B. Kama und in Levita's Meturgeman besprochen.

Der obigen verwandte Erklärungen giebt die Masora zum Targum ed. Berliner 76:
נחשירכן נ"א נחשידכן נ"א נְחַשׁ יַרְכַּן נ"א נַח שִׁיר כָּן
und der Pathschegen (ס' יאר) zu פ' תולדות:
נחשירכן שמעתי בפירוש מנחש ומתנהג בשרדה מן ריכא ובר ריכא וכו' ולי נראה נח שיר כן נוטריקן מורכב מג' מלות נח שהיה אהב מנוחה שיר

[1]) In unseren Targumausgaben zu Prov. 6, 7: סרכא ושליטא.

שהיה משורר כדרך בעלי הנאה ומנוחה — כן מלשון וכנו נחשת שהיה יושב על כנו תמיד כאדם בטל וכו׳

und Menachem Ziun (Mitte XV. Jahrh.) zu פ׳ תולדות:

עמלק כתבו המקובלים כי היה לו דמות נחש על ירכו ואונקלום כיון הסוד יודע ציד נחשירכן וביעקב כתיב ויגע בכף ירכו וכו׳.

Die Abfassungszeit des Pathschegen ist nicht genau bekannt. Er citirt Anatolis Malmad und lebte wahrscheinlich kurz vor oder gleichzeitig mit Nachmanides (Berliner Onkelos II, 183), nach N. Adler später. Die erstere Annahme, nach welcher der Patschegen, ein Provençale und der Compilator des Berner Aruch Zeitgenossen wären, erhält durch die Aehnlichkeit ihrer Erklärungen eine gewisse Stütze.

Unter סבלונות ist in Cod. Bern verzeichnet: דמסבלי והדר מקדשי — פי׳ רייזמנש. Das zur Erklärung gebrauchte Wort, das in der Münchener Handschrift fehlt, wird schon in dem Rechtsgutachten des R. Meïr ben Baruch ed. Prag Nr. 967 und daraus in den Tosaphoth B. Mezia 66a s. v. ומגיזמי אמר und in הגהת אשר zu B. Mezia V, Nr. 29 aus Or Sarua angeführt, und liefert einen neuen Beweis, dass der kleine Aruch der Schule des R. Meïr aus Rothenburg angehört. Die genaue Bestimmung des Fremdwortes ist sprachlich und rechtsgeschichtlich von Wichtigkeit. Güdemann, Erziehungswesen in Frankreich und Deutschland 171, hat die Bedeutung des Wortes verkannt, er hält es für eine spanisch-französische Münze, raimundensis, was durch eine genaue Prüfung der einschlägigen Stellen widerlegt wird:

כתב רשב״א אותו רייזמינש שנותנין בשעת שידוכין קניא שתקנו העולם כמו שתיקנו סיטומתא שקונין כמנהג וגם כמו כן יש להועיל בשידוכין כיון שכל העולם נוהגין אותו חשוב כשידוכין ועוד כי אין לה גוזמא מה שנוהגין לקנות את החוזר בו בדין הוא להתחייב מי שחוזר בו מן התנאי שהתנו ביניהם וכו׳ וכן כשמשדכין מלמדי תינוקות ומקבל קנם על עצמו אם יחזור בו ולא מצא מלמד אחר במקומו אין זה אסמכתא וכו׳.

In den Tosaphoth wird als Tradent nicht רשבא, sondern ר״י (Isaak der Aeltere, R. Tams Neffe, XII. Jahrh.) und die Stelle folgender Maassen angeführt:

מיהו קנס שעושין בשעת שידוכין וכו׳ וכן אם קבל עליו המלמד בשעה שהשכירוהו קנס אם יחזור בו וכו׳.

In Hagahoth Ascher (von Israel aus Krems, um 1360) lautet das Citat: ואותו רישמינש שנותנין בשעת שידוכין וכו׳; in Mordechai B. Mezia V aus Abi haesri:

אמנם בשידוכין כיון דמנהג העולם להקנות הערבונות בסודר אפילו בלא מעכשיו החוזר בו קנה — כדמשמע גבי סיטומתא וכו׳

ebenso in Hagah. Maimon. (von R. Meïr hacohen, einem Schüler des R. Meïr b. Baruch, um 1300, also einem Zeitgenossen des Schreibers unserer Handschrift) Mechira XI hag. 8; vgl. auch Respons. des R. Meïr b. Baruch ed. Cremona No. 90:

ראובן שידך בת אהיו וכו' והניחו תשומת יד ביד קבלנים ע"מ שהחוזר בו יפסיד ערבונו וכו'

und Resp. ed. Prag Nr. 854, wiederholt als Gutachten des R. Salomo ben Isaak in den Respons. der französ.-lothring. Rabbinen ed. Müller Nr. 27, vgl. noch Ascheri Respons. 24, 1: קנם שעושין וכו' und מישרים des R. Jerucham נתיב י"ו (ed. Ven. 1553 f. 49): ערבונות של שדוכין. Aus allen angeführten Stellen ist bis zur Evidenz ersichtlich, dass רייזמינש oder רישמינש mit קנם und ערבון, dem bei Verlobungen oder bei dem Miethen eines Lehrers stipulirten Angeld oder Reugeld, gleichbedeutend sein müssen und dass wir, wie bereits S. Bacher Ben Chananja VI (1863) 584—85 richtig erkannt hat, in demselben eine altfranzösische Form von arrhes Angeld, arrhement Zahlung von Handgeld, provenç.: airrhes Reugeld, Unterpfand, Kaufschilling zu suchen haben. Wir sind dem Worte schon einmal in dem kleinen Aruch in der Form ארישא als Uebersetzung von הריקן (Grünbaum jüd.-deutsche Chrestom. 472, Perles Beiträge 52—53) begegnet. Der Ausdruck ist der alten juristischen Sprache entlehnt. Die „Conventionalstrafe auf den Rücktritt bei Verlöbnissen heisst arrha“ (Frankel Grundlinien des mos. talmud. Eherechts 28) und mit Rücksicht darauf heisst noch heute in Süddeutschland (wie schon in den Statuten der Metzer Gemeinde vom J. 1690 im Annuaire de la Société des études juives I, 90, 93, vgl. 102[1]) die Verlobung: קנס Kenas oder Kenaslegen. Das römische Recht erwähnt die Worte

[1]) Es wird in den Statuten das. 90 ausdrücklich zwischen einer provisorischen Verlobung ohne קנס und einer definitiven (קנין) mit קנס unterschieden. Ich habe bereits Beiträge 6 Note 2 auf Israel Isserlein (dort irrthümlich Bruna) Pesakim § 67 hingewiesen: מתי שמקבלין קנס ומשימין קנס על השידוכין (hirât, die Zurüstung zur Vermählung) וזה קורין בל"א היירט. Das Pesakim § 74 als סיבלונות-Geschenk für die Jungfrau genannte קרענצל על הסבלונות אני משיב — כך תהא הבתולה נשאלת אם היא אומרת — שקבלה הקרענצל בעצמה וכו' ist das auch den christlichen Deutschen als Schmuck und Sinnbild der Jungfrauschaft geltende Krenzel, Dim. von Kranz. Vgl. über die Gebräuche der griechisch-türkischen Juden Tam ben Jachja in תומת ישרים Respon. No. 110: שהמשדך סמוך אל השידוכין ישלח למשודכתו טבעת אחד על יד קצת מהוקנים בחברת רבים מבני הקהל כדי לפרסם הענין יותר ואותו הטבעת קורין נישואין (בפחד יצחק ערך סבלונות: נישאוים ראשונים) כי אות היא בינהם על עצמו ועל כל מה שיטפל אליו עוד מהסבלונות עמו ולאחריו עד עת הקדושין שיהיו בפרהסיא תוך קהל ועדה שהכל שולח לה בתורת סבלונות גמורים ולא לשם קדושים כלל.

bei Contracten und Verlöbnissen: arrha contractuum und arrha sponsalitia. Der Ring ist der gewöhnliche Gegenstand der arrha, doch kann Alles, was im Commercium ist, als solches tradirt oder versprochen werden, um anzuzeigen, dass die Verlobung stattgefunden habe. Dieselbe unterscheidet sich von der sponsalitia largitas, d. i. den Geschenken unter den Verlobten, munera sponsalitia, dadurch, dass diese letzteren in Hoffnung auf die künftige Ehe und zu dem Zwecke gegeben werden, um Liebe und Wohlwollen zu erwecken, der erstgedachte aber bloss zum Beweise und Kennzeichen der geschehenen Verlobung. Bei den Deutschen heisst die arrha sponsalitia: Mahlschatz, Ehepfand, nach Glück ausführl. Erläuterung der Pandekten, 24. Theil, 1. Hälfte, S. 392 von Mahl Zeichen: ein Pfand, das der Bräutigam seiner Braut oder umgekehrt zu geben pflegt. Diese Etymologie ist aber wahrscheinlich unzutreffend, vgl. Lexer mittelhochd. Wörterb.: mâlschaz, mâlstat, mahelschaz: Brautgabe, besonders der Verlobungsring. Plautus miles glor. IV sc. 1 v. 11 nennt den Ring arrhabonem amoris, nach Plinius hist. nat. 33,2 nennen die Griechen und Römer denselben symbolum. Ueber die Rückgabe der arrha und der Brautgeschenke bei Aufhebung des Verlöbnisses und in Todesfällen vgl. Glück u. a. O.

Das Wort und der Begriff sind in die spätere Latinität und Graecität, auch in die romanischen Sprachen gedrungen Arrhare oder arrare bedeutet arrhis sponsam donare, arrhae sind die munera in sponsalibus dari solita, ἀῤῥαβῶνες heisst bei den Byzantinern: die Verlobung sponsalia, cum scilicet arrae dantur, davon ist ἀῤῥαβωνιάζειν sponsare ἀῤῥαβωνίζεσθαι sponsari, ἀῤῥαβωνιασμένος sponsus, desponsatus gebildet (vgl. die betr. Schlagwörter bei Ducange gl. med. graec. et gloss. med. lat.). Auch im Spanischen bedeutet arra die Wiederlage des Bräutigams, arras die von dem Bräutigam der Braut als Handgeld gegebenen dreizehn Geldstücke. Im alten Griechenland wurde ἐγγύησις, ἐγγυή Versprechen, Bürgschaft auch für rechtmässige Verlobung gebraucht, ἐγγυῶμαί τινα, ich werde mit einer verlobt = spondeo, bürgen und verloben (Mayer, die Rechte der Israeliten, Athener und Römer II, 332) wie auch fr. fiançailles it. fidanzare mit fides und unser „trauen‘ mit treu und vertrauen zusammenhängt. (Kluge et. Wörterbuch s. v.)

Die in unserem kleinen Aruch ausgesprochene Gleichstellung von סיבלונות und arrha führt auch auf die richtige Etymologie von סיבלונות selber. סיבלונות ist im Griechischen der technische Ausdruck für arrha, nämlich σύμβολον, was in allen Lexicis als „Handgeld, Draufgeld, arrha“ erklärt wird. Schon Musafia weist auf σύμβολον

hin (סינבול מן מתנה), ohne jedoch arrha heranzuziehen, vgl. auch Sachs Beitr. I, 181, wo aber gleichfalls der technische Ausdruck nicht scharf genug hervorgehoben wird. Mit Unrecht verwirft Levy chald. Wörterb. III, 467 Musafias Etymologie, seine eigene von Fleischer (das. S. 720) zurückgewiesene Ableitung aus dem Arabischen und Fleischers ansprechendere Zusammenstellung סיבלונות von סבל tragen entsprechend dem althebr. מַשְׂאַת, מַשָּׂא von נשא sind nach der obigen Darlegung unhaltbar.

סיבלונות, das in Handschriften und Ausgaben meistens mit ׳ geschrieben wird, ist aus סינבלונות gekürzt, wie סיבולת Pickenick syrisch סובלא neben סינבול συμβολή vorkommt. Die Karäer haben wie so zahlreiches Andere der rabbinischen Tradition nicht bloss den rabbinischen Ausdruck סיבלונות, sondern auch die rabbinischen Bestimmungen über denselben angenommen, vgl. das Buch der Gebote: Gan Eden des Nikomediers Aharon ed. Goslow 1864 S. 143a: נהגו לשלוח סבלונות הבעל לאשה והאשה לבעל אם שלח הבעל סבלונות לאשה אע״פ שלא נתן קנין חוששין והחמירו עליהן שהן בחוקת קנין בין שנהגו לשלוח
Note III. סבלונות קודם הקנין בין אחר הקנין.

Auf das dreizehnte Jahrhundert weisen auch die folgenden zwei Randbemerkungen in der Berner Handschrift des kleinen Aruch hin, in denen von „Mönchen und Begharten“ die Rede ist. Die Verbreitung der Bêgharten (Begharden, Begarden, Laienbrüder; die Laienschwestern hiessen Beguinen) datirt vom Jahre 1215 und erstreckte sich vorzugsweise auf das allemannische Sprachgebiet in Deutschland, dann auf Frankreich und die Niederlande.

אצטריאות מונ׳ך אונ׳ בעגר׳ש פיר״שי על בחקותיהם לא תלכו בפ׳ אחרי — שרטיאות והו מֻונְך (mhd.: Münch) בל״א שנושאים שרוטות בבגדיהם פיר״שי בפ׳ אחרי על ובחקותיהם לא תלכו כגון שרטיאות ואיצטריאות פי׳ בעגרט בל״א יש פירושים דכתיבי ביה טרטיאות וקריקשין.

In den meisten Raschiausgaben ist zu Lev. 18, 3 טרטיאות ואצטדיאות zu lesen.

Das alte Verbot des Besuches von Theater und Circus אצטדיאות וקריקשין, das dem Schreiber der Randbemerkung nicht mehr verständlich war, ist hier in ein Verbot der Nachahmung mönchischer Trachten umgewandelt. Unsere Stelle ist bei Zunz zur Gesch. 180—181 nachzutragen.

Charakteristisch für die Berner Handschrift sind noch die folgenden, zumeist in der München-Regensburger fehlenden Artikel:

(Am Rande: הנקרא וויכְטֶבֶן) בן תמליון פי׳ שד קטון

Die Randbemerkung fehlt in M. Das deutsche Wort ist Wichtchen, mhd. wihtel, kleiner Dämon, Kobold, Zwerg. R. Saltmann, Sohn des R. Jehuda hachasid (XIII. Jahrh.) spricht in seinem Pentateuch-commentare (Schiller Szinessy Catal. Cambridge 162) von לי צנים ששוחקים בקופלט = mhd. Kobolt. Die בנת ימא, die auf dem sagenhaft Note IV
ausgeschmückten Salomonischen Throne angebracht waren (Targum II zu Esther 1, 2, vgl. auch den von mir mitgetheilten Text aus der Münchener Handschrift 222 in Monatsschrift 1872, S. 129), werden in dem Commentar zum Targum von David ben Jakob Szebrzsczyn Prag 1609 mit וושר ווייבר בל"א, Wasserweib, mhd. wazzerwip, Wasser-nymphe, Wassermuhme, Meerweib, Nixe, (vgl. Grimm d. Myth. 455) erklärt. דלפן das in Bechoroth 8a mit בני ים gleichgesetzt wird, erklärt R. Gerschom u. Aruch אדם של ים = Wassermann u. Raschi : Sirene.

Eine in M. fehlende Randbemerkung verzeichnet: סקריד פי' הגט ווישטא. Dasselbe mhd.: hantveste Rechtsverbriefung, Urkunde, wird auch von dem Zeitgenossen des Schreibers unserer Handschrift: R. Mordechai ben Hillel zu Gittin I und in Agudda 92a zu Gittin I: הנטפישטא (vgl. Güdemann Erziehungswesen der Juden in Deutschland und Frankreich 29) gebraucht. Andere der mittelalterlich-juristischen Sprache entlehnte Ausdrücke in unserer Handschrift sind:

patrimonium = פטרמוניא פי' משפחה:

in einer Randbemerkung, dann פרם כעבד שנוטל פרם מרבו פרובנדא פי' מתנה, das deutsche Wort phruende, Praebende vgl. Beiträge 149, fehlt in M. und

darübergeschrieben: קמרירא. (mhd. kameraere, Kammerer, Verwalter) אמרכל.

Ein Zeitgenosse des Schreibers unserer Handschrift, Chajjim ben Isaak Or Sarua Resp. Nr. 110, bedient sich des juristischen Ausdruckes grunt-reht Grundrecht, Grundschuld: הכל מודים שהבתים צריכים ליתן מהם טסקא למלך מה שקורין בל"א גרונטרהט.

Die Berner Handschrift enthält zahlreiche Randbemerkungen, zum Theil von anderer Hand. Der letzteren Classe gehört die Bemerkung zu קשר, aus der auf die Heimat des Schreibers ein Schluss gezogen werden könnte: קשר – במס' שבת קשורי והן עצים גדולים ויש בהן מושב לכף הרגל והולכין בהן בטיט קורין אותו בגליל התחתון קלונף (klump-Schuhe) נושאים הכפריים במקום הולצוך (Holzschuh).

Unter גליל התחתון ist der Niederrhein gemeint. Vgl. Or Sarua I 194 und Zeitschr. für Gesch. der Juden in Deutschland I, 200.

Eine weder im grossen Aruch, noch in der Münchener Handschr. des kl. Aruch enthaltene beachtenswerthe Erklärung verzeichnet unsere Handschrift s. v. קיסר:

קיסר כגון קיסר ופלג קיסר שקיסר לשון כריתה על שם שהיה כרות מבטן אמו וקיסר בלש׳ רומי הוא כרות בלש׳ הקדש וקיסר ופלג קיסר פי׳ מלך ומשנה למלך בן דוד.

Dazu die Randbemerkung: שהושיט הכתר על בטן אמו ומתה אמו בהיותו חי וקסרו (darüber geschrieben: וכרתו) אותו ממיעיה לכן נקרא קיסר

Die erst angeführte Etymologie des Namens Cäsar kommt schon bei Plinius hist. nat. 7, 7, 1 vor: primus Caesarum a caeso matris utero dictus. Nach Festus bei Paul. Diaconus p. 57 Müll. verdankte Cäsar seinen Namen dem Umstande, dass er mit vollkommen ausgebildetem Haarwuchs zur Welt kam: a caesarie, cum qua e ventre matris prodierit (vgl. Forcellini onomasticon s. v. Caesar).

Für die in der Randbemerkung versuchte Zusammenstellung von כתר Krone und Caesar ist mir eine ältere Quelle nicht bekannt, dagegen ist die erstangeführte Ableitung a caeso utero bereits im Josippon c. 42 (vgl. Zunz gott. Vortr. 146 u. 149 Anm. a), bei Abraham ben David in זכרון דברי רומי ed. Amst. 1711 f. 48a und 59a und in den Tosaphoth zu Ab. Sara 10b s. v. כל נשיאיה zn lesen. Dieselbe wird von Gedalja ben Jachja Schalschelet ed. Venedig 1587 f. 105b aus einem Midrasch (אמנם אומר המדרש שאמו מתה בהיותו בבטנה ותבקף קרעוהו וכו), von Levita im Tischbi und David Gans Zemach David ed. Prag 1592 II, 18b wiederholt.

Noch einige Artikel der Berner Handschrift, die entweder in der Regensburg-Münchner Handschrift fehlen oder in der einen und anderen Weise, namentlich in Bezug auf die zur Erklärung gebrauchten deutschen und französischen Vocabeln verunstaltet und verkürzt sind, mögen hier folgen. Vom Buchstaben פ an ist der Berner Aruch ausführlicher als der Reg.-Münchner und nähert sich mehr dem grossen Aruch:

אבק – לשון עניבה אַנְלְצִיר בלש׳ (enlacer)

אבקאתא – שקורין קוֹרְיֵידְ׳א בל״ע (courroie) בלש אשכנ׳ גיישְׁלְא (geisel).

אוחר Randbemerkung: ולי נראה כשהזכר גמל שוכב עם הנקבה קרי ליה אוחרי ראַנְקֶן בל״א (mhd. ranken, sich hin und her bewegen, dehnen, strecken.)

אַלם – בל״א גְיֵילְטְ (in cod. München גלייט.) übermüthig sein, mhd. geilen.

אלונתית בדלכן פי׳ בגד הוא שמסתפגין בו לאחר שרוחצין

in cod. M. ברלכן ohne Vocalisation; badelachen, Tuch das man nach dem Bade umnimmt. Gelegentlich mögen zwei deutsche Namen für Kleidungsstücke in den Responsen des R. Meïr b. Baruch ed. Rabbinowicz erklärt werden:

אם נשים יכולות לילך בשולייר שלהם בשבת (No. 186)

Rabbinowicz ändert ohne Grund בשולייר in בסדין. — שולייר oder richtiger שלוייר ist mhd. sloier, sleier Schleier. Das Wort kommt noch einmal Resp. No. 293 (Index) vor: מותר לנשים להוליך (mhd. stûche Kopftuch, Schleier), השטוך או השלוייר שלהם בשבת. Vgl. auch in der Berner Handschrift: הסגום והרדיד פי׳ רדיד בל׳ ישמעאל רידא והוא צעיף דק שמכסה אשה את ראשה קוברק״ף בל״ע (couvrechef, Kopfhülle, Art Schleier der Bauernweiber).

אלר סכין שקוצצין בו הקולמוס אטרמפרור בל״ע

Im mittelalterlichen Latein sagte man für Federn schneiden: calamum temperare, woher der italienische Name für Federmesser: temperino und temperatojo entstanden ist (Wattenbach Schriftwesen im Mittelalter 160). Eine damit zusammenhängende, aber von mir nicht nachweisbare altfr. Form muss in אטרמפרור gesucht werden.

Randbemerkung: אסקוטלא כשכופף אצבעו על בהונו ופושטה בכח (וקורין בל״א קניפביר), Knippchen, Schnalzen mit den Fingern.

אפנתא פי׳ עור שתחת הרגל שמילא בלע״ז (semelle, Sohle) (פ״א פנימי של מנעל פוטצונא בל״ע)

אפיקטפיון — — Randbekg.: ובלשוננו קורין קרישטיר (kristier).

ארנקי פי׳ כים ארוך בל׳ קרטא (קסטא .l ,cassette) ובל׳ אשכנ׳ בינורדיל (beigurtel).

ארפכס בל׳ אשכנ׳ רונפא שעל הריחים שמשימין התבואות בראשונה בתוכו

Die darüber geschriebene Bemerkung fehlt in cod. M., das deutsche Wort ist mhd. rumph, Rumpf, eine grosse hölzerne Schüssel.

בית אצבע הנשוייא mhd. hentschuoch, Handschuh,

בית חץ קוקר (קודר .M) kocher, kochaere, Köcher

Randbemerkung: בעץ אטנינא בלע״ז (étain) בל״א צינא (zin) כמו וחיפום בבעץ.

נסטרון מטייל בל״ע (métal) ובל׳ אשכנ׳ משינק (messinc).

Randbemerkung: גרתיקון — ו״נל הוא וויינשטיין בל״א (weinstein).

Rdbkg.: הרהן תינוקת שהורהנה משכון ווילקורא (feil, willekür, wilkür?)

Randbkg: זרדתא שורבייר בלעז (sorbier) הולדר בל״א (mhd. holder, Holunder).

חצץ — לחצוץ בו שניו שטוכין (stochern)
נדל מרבה רגלים — בל״א רופא (raupe)
נרדשיר — וורצויל

Auch אסקונדרי wird in der Berner Handschrift mit וורצביל בל״א (cod. M. וויטביל) erklärt.

Das deutsche Wort ist mhd.: wurfzabel Würfelspiel, Triktrak; vgl. meine Beiträge 82 u. Kaufmann in der Monatschr. 1885 S. 189; zu פיסק bemerkt die Berner Handschrift: סוף פיסקא פי׳ סוף פרשיות פיסקי שצבלא. Statt פיסקי ist פספסי zu lesen; das deutsche Wort, das auch in cod. M., aber ohne Vocalisation eingeführt wird, ist mhd. schachzabel Schachspiel, Schachbrett. Vgl. Beiträge 82. טפלין daselbst ist: zabel, das aus tabula entstanden ist und französisch jeux de tabel genannt wird (Götzinger Reallexicon: Brettspiel).

נקף כמו מי שלבו נקפו אומר כן, am Rande: בל״א אגילן (oder וגילן) mhd. wegelen, wackeln, schwanken.

נתר — לא בנתר ולא בחול ליישיב״א בל״ע (lessive) ולאונא בל״א (louge, Lauge.)

סחם תנוך און נ״ל אורלעפכין בל״א (Ohrläppchen)
סרג לשון סרטוט וירין בל׳ אשכנ׳ Randbemerkung;
dagegen סרגול ווריר בל״ע
und in cod. München — ווירין בל״ע
vgl. Beiträge 107.

סתת פי׳ חוצב אבנים ובל״א שתינמצרא (Steinmetzer)
Randbkg.: עיטוש מלמטה פי׳ נפיחה עיטוש מלמעלה שקורין טרנייר (éternuer), בלעז בל״א ניזן (niesen)

Rdbg.: עיר של זהב טשלא בל׳אשכנ׳ (mhd. tassel, Mantelspange)

עכביות פי׳ ירקות הן מרין וצריך למתקן ע״י האור שהוסק קוץ ועכביות והיה כערער בערבה תר׳ והוה כעכוביתא במשרא פויירא בלע״ז (fougére) ובל׳ אשכנ׳ וורנא (mhd. varn, Farnkraut) עשב הוא וגדל במקום שאי׳ צל תמיד.

Darnach ist Beiträge 75 zu berichtigen.

פפוסיא כך שם הקולמוס שמציירין עמו (Randbkg.)

Das auch von Buxtorf u. Levy verzeichnete, und schon von dem Commentar zu Midrasch Samuel c. 5 ed. Amsterdam 1730 in פספוסיא (ψῆφος) geänderte Wort ist dunkel. Welcher Quelle der Verfasser der Randbemerkung die Erklärung des Wortes als Malpinsel entnommen hat, ist mir unbekannt.

פקעיות של שתי לושיילש בל״ע בלש׳ אשכנז קליילן (mhd. kliuwel kliuwelîn, knäuel).

Zu Chagiga 12a übersetzt Raschi dasselbe Wort mit לומישייל, zu Succa 9a: לומשייש; in Kelim X, 4 u. XVII, 2: גלומורש, gloméré, geknäuelt von glomer.

Randbemerkung: פרט לפרוטרוט עֵינְצְלֵין בל׳ אשכנז (einzeln)

„ פרגזר (פרגוד .l) פי׳ יַמְבֵיש (וומביש .l) mhd. wambeiz, Wams

וומבייש שאין בתוכו כלאי בגדים vgl. Respon. des Chajjim Or Sarua No. 54:

פשׂט פשוטי כלי עץ אינו מקבל טומאה שלהט בל׳ אשכנ׳ (mhd. sleht, einfach, kunstlos, schlicht)

פתק—פותקין מים לגנה דשטופיר בל״ע (détouper, das Zugestopfte öffnen)

צבת – כל העולם לא נברא אלא לצבות לזה פי׳ מתחברת לשון חיבור - ויש ספרים שכתוב לצוות שלַק בל״ע (altf. soulacier, solacier erleichtern) von solatium, soulager, vgl. Diez et. Wörterb. II, 415.

צלבחא בל״ע אַנְגִילְא (anguille) Randbkg.: באשכנז קורין אלְא (Aal).

צלצל פי׳ שני גלילי נחשת שקורין בל״ע גונש ומכין זה על זה וקורין אותו צימבלי ועוד קורין אותו פְּלַשׁ.

fr. gong, Metallplatte, die wie eine Pauke geschlagen wird.

Randbemerkung: צנף — וְוִיהְלְן ב״לא (mhd. wihelen, wiehern)

צק — ציקי קדירה אַרְשְׂדוֹרְא בל״ע (genau so in Raschi Pesachim 56a) dagegen Raschi B. Mezia 56b כמו אשרוד).

צק לעם ויאכלו אמנטריר בל״ע ובל׳ אשכנ׳ קַאלְך (קַאלְן ?)

Das fr. Wort wurde bisher für rôti Braten, it arrostito, deutsch: geroestet gehalten. Diese Erklärung passt aber durchaus nicht zu der Bedeutung von ציקי קצירה.

קיבורת על ידכה זה קיבורת – והיינו גובה של יד שוריש ב״לע (mûs, Maus, Muskel des Oberarms, l. מויש) ובל״א מנש (souris Gelenkmaus)

קטף — המקטף והאופה לחם בְּרַיירְא וַוְרְקֵן בל״ע אשכנ׳ (mhd. werken bearbeiten, bruire weich machen, durchdämpfen?)

Randbemerkung קילקלי פי׳ גב״לכט (geflecht, Haarflechte)

קמפון, darüber geschrieben: בית יפה הנקרא זַלְא (sal)

קונאות של ברזל שקורין הֶילְמִיש (helm)

קנבם – בלע״ז קמברא (chanvre) ובל״א הַנְפָּא (hanf)

קנגיא — ק״צא בלעז (chasse) ובל״א יֵיגֵט (mhd. jaget, Jagd)

קנון פ״רשי פ״ק דביצה קנון הוא רחוב מאחריו ויש לו פה צר לפניו ובל״א קורין צַאלְ בְּרֶעטְ (mhd. zalbret, Zahltisch)

קנוקנות שבריאה שמוציאים קול מרייבונש בל״ע
(vielleicht aus ברונש bronche, Luftröhre verschrieben).

קנז חורגיה דקנו — פַרַטְרָא בל״ע (parâtre) ובלשונינו שְטֵיפַטֵרא (stiefvater)

קנטם — קורות כגון עמודים הן פַלֵש בל׳ אשכ׳ (mhd. phâl Pfahl, Stütze)

Randbemerkung: קוסטינור בל׳ אשכנ׳ קורין שְטוֹקִיר
(mhd. stocker Gefängnisswärter)

קסם — קוסס והוא קרוב להחמיץ וויז אַייגְרָא (l. ווינאייגרא vinaigre)

קיסום — עשב המתפשט ועולה כן על החומות ובל״ע אַיירָא
altfranz. hierre, yerre, neufranz. lierre, Epheu, vgl. Diez et. Wörterb. I. edera und Gross in der Revue des études juives VII, 67.

קיפה דקדוקי של שולי קדירה פומריילש בל״ע (fondrilles, Bodensatz)

קפד — כל המקפיד על דבר חוצץ ומקפיד להסיר חוצץ והוא לשון כעס ובל׳ אשכנ׳ קְרִינֵין (kriegen)

קפילא — מבשל המאכל לסעודה קוך בל״א (koch)

קופיץ — וקורין בל״ע הק״א (hache) ובלשוניני בֵאַיילְא (mhd. bîel, Beil)

קפץ העליון היא הארכובה היא ערקוב שקורין צנקרין אין להם קפיצים כלומר אין להם פרקים יונטש (joint, Gelenk). מ״א הרבה קופצים פי׳ שדחוקים בלשונינו וֵוְדְרִינְגן (vêde [fehde]-ringen? wettringen?)

קרב — קרבי דגים פי׳ שומן של דגים שקורין מֶלְקְנִירא (זכר) בלשונינו עוברי דגים פי׳ ביצים של דגים שקורין בלשונו רוגְנֵירא (נקבה) (melchener, rogener)
am Rande: קורבי דגים קור׳ בל״א וישקרויזא (fischkröse)

Randbemerkung: קורטמי פי׳ מוריקא וַאפִראן ב״לא (safran)

Randbemerkung: קרצוב כמשוכת חדק תר׳ קרצובי כובי
Der Artikel fehlt im Aruch und ist erst von Musafia nachgetragen.

קרקבן נקלף יְוֵיר בל״עז (gosier)

Randbemerkung קרן קרקס אילו שתי תיבות מצאתי בתרגום בפסוק אחד ישיחו בי יושבי שער ונגינות שותי שיכר ימללון עלי יתבי תרעא בית קרנתא וזמרידהון משתי מריא בית קרקסון
Letzteres im Aruch fehlende Citat ist von Musafia nachgetragen.

קושט מין בושם — בל׳ אשכנ׳ פוֹרְשְא (mhd. wurz, würze, Gewürz)
קשייתא בוֹטְוֹנש דְהַיְיא

ריבדא פי׳ שם המכה פויינטורא (pointure) בל״ע קוסילתא פי׳ שם הכלי שמקזין בו פְלַימְא בל״ע (flâme)
vgl. Beiträge 90.

רגף ותתגעש ותרעש תר׳ ואתרגיפת ואתרעישת מ״א אשה מרגשת בעצמה אַפַרצְוֵיר בל״ע (apercevoir)

צעיר רודם פי׳ רד ים תחלה רדפי מיא רַדִיש בל״ע (roide) שְׁטִיף (stif
steif, starr) או שְׁטְרַק (strac, straff)
רם – מפים מורסא קלוא בל״ע (clou) שְׁוֵירָא בל״א (mhd. swere Geschwür)
רפס – מקום שמוחו של תינוק רופס פי׳ מתרכך .דרפו טובא פי׳ מגולגלין
ביותר מוֹלֶיש בל״ע (mou, mollet)
רצע לשון רצועה וברצועה שבראשה טְרֵיצוֹאַיר בל״ע (tresser, flechten)
רשם – מ״א דקשה לברסם פי׳ מרבה ובל בחוטם ובל׳ אשכנ׳ שְׁנֻבָּא
(snupfe Schnupfen); vgl. Beiträge 86.
רתק שריתכן פי׳ שברן באור והשיר קליפתן ונדקדקו ואחר הטבילן במים
והמים באים אליהם מכל צד וליכא חציצה רִתּוּק שוֹלְדֵיר בל״ע (souder)
שובך – פי׳ מגדלין של יונה קולומביל׳ בל״ע (colombier)
שבולת שועל אֲבֵינָא בל״ע (aveine)
שברא פתילת המדבר שברא פירשו בתשובות לתת סימנים שלו אי אפשר
וכו׳ ושמו בל׳ ערב חרמל ומירק שלו עושין פתילה בֵּישֵׁן בל׳ אשכנ׳
(mhd. vese, Faser, Franse; viz, vitze Fitze, Gebinde Garn)
שבת – אֲנִיש בל״א (anis)
שגדן – ויש מפרשין גוטא בלעז (goutte) ייחטא בל׳ אשכנ׳
(l. ניחטא giht, gicht).
שט – השוטים והחלוגלוגות וֵונקלָא בלשונינו (venchel, Fenchel)
שכשך שדא ביה ידה ושיכשך ביה וכו׳ וישכשך רגלו במים נראה לי לשון ואת
אויביו יסכסך שפמֵיר בלעז (fr. espalmer, pâmer, in Ohnmacht fallen)
שלב – שליבות אלו חווקים שעולין בו אשקילונש בל״ע (échelons)
שמן שומשמין – ובל״ע אוֹלִיאַטְא (huile de pavot?) ובלשונינו מַגַט
(l. מַגְזַט mhd. magesât, Mohn)
שע – שוזרין החוטין ונטוין יחד הצמר והפשתים מתחילה כל אחד טוין
לבדו ואח״כ שחרין אותו יחד ונוז מַיְיטִיפָא ונוז גם הוא ב׳ פנים וכו׳ (métier?)
שעם – ובל׳ אשכנ׳ קורין וִידָא (wîde Weide)
שפך – משפך אַנְטוֹנְאֵיר בל׳ (entonnoir, vgl. Revue des études
juives VII, 68) ובל״א טְרַהְטֵר (trehter, Trichter)
שפע – בשיפוע ההר פֶּנְק״ט בלע״ז (penchant, vgl. Mtschr. 1885, 227)
שפשף – פי׳ גלוש בל״ע (glu) ובל״א לִים (lîm)
שרק משריק – יוֹדֵין בל׳ אשכ׳ פי׳ מרבה
שושבינות הוא פְרִיוּוַטִיט בל״ע (privauté Vertraulichkeit)
תהב לשון בושה ר׳ הוא למפרע בהת ותרגו׳ של הובישו בהיתו
תיים – התיום פי׳שנים דבוקים יחד ולשון תיומת שמדבקים בתאומים
עליו עליונים האמצעים ששם השדרה עם העלין של מטה כפי׳רש
differirt einigermassen von R. Haï's Erklärung im gr. Aruch s. v.

Randbemerkung תכתק פי' כסא שקי' וולדסטול באשכנז (valtstuol, vgl. Beiträge 105)

תמד – ובל' אש (בל'עז ?) גיטואה ובל' אש' לורא (mhd. lûre, Lauer Tresterwein.)

תמכה בעולשין קרדו (chardon) וי"א מרויי מרבין (marrube) אנדורן בל"א (andorn)

תסס – יין תוסס – פַרֵיר בלעז (fermenter?) יֵירט בל"א (mhd.geren,gären)

תפוס אַרְצוֹן בלעז (Sattelbogen, arçon) התפוס והאוכף שלו טמא מרכב

תרכום – ענין ארגו מן וי"א מן עץ ובל"ע מַלְא (malle)

Randbemerkung: תרניתא נ"ל מַאשְׁבוֹאם בל"א (masboum)

Charakteristisch für die Zeit und die Schule ist endlich folgende Randbemerkung:

מנצפך צופים אמרו שהן אותיות כפולות תימא אמאי נקטו חכמים שלא כסדר אלפא ביתא התחילו במ"ם וסיימו בכ"ף שנקטו בלשון מנצפ"ך ולא התחילו בכ"ף כסדר א"ב ועל זה שמעתי תירוץ נאה שנקטוהו בלשון סדר זה על היחוד אמרו הצופים התחילו במ"ם נ"ון הרי תשעים ג"י מֶלֶך, צד"י ג"י מָלַךְ, פ"ה כ"ף והו מאה והוא ג"י ימלך לומר הי"ה הו"ה ויהי"ה דוק טוב. Note V.–VII.

NOTEN.

I.

Gebetbüchercommentare. Deutsche und Franzosen.

Die Münchener Handschrift 423 und die Oxforder Handschrift 1102 enthalten denselben wichtigen Commentar zum Gebetbuche, jedoch in verschiedener Recension, mit mehr oder minder differirenden Zusätzen.

Ein Blick auf die von Neubauer und mir mitgetheilten Auszüge aus beiden Handschriften genügt, um die Uebereinstimmung derselben im Grossen und Ganzen zu beweisen:

Handschrift München:	Handschrift Oxford:
וברוך המקום שהגיעני עד פה אומר אני אב"א שלום שלא לחנם באתי הנה וכו' וכן בז"ושט (Soest) ביערתי ספרי מינים וכו'. (Monatschr. S. 372).	וברוך המקום שהגיעני עד פה אמ' אני אב"א שלום לא לחנם וכו' וכן בזנש*) ביערתי ספרי מינין באש. (Catal. Neub. col. 311 unten).
ואני אב"א שלום קבלתי הפירוש כן ולא אנחנו עמו קודם שלא היינו בעולם נוהרנו להיות עמו (das.)	ואני אבא' שלום קבלתי הפירוש כן ולא אנחנו קידם שלא היינו בעולם (das. Col. 312)
אשר בנלל אבות ר' אשר תיקן אשר הג"א ואשר בנלל אבות וכו' (das. S. 373)	אשר בנלל אבות ר' אשר תיקן אשר הג"א ואשר בנלל אבות ואתניה שבחיה והיה יהודי ראשון שבא לגור בוורמשא וכו' (das. Col. 310).

*) Vielleicht זנט, Xanten. In den von mir Monatschr. 1873, 515 mitgetheilten Auszuge aus einem Memorbuche werden Soest (זישטא) und Xanten (זאנטא) neben einander genannt.

Die erste Bemerkung Ascher ben Jakobs aus der Münchener Handschrift ist als Zusatz (תוספת) bezeichnet. Die Handschrift enthält an zahlreichen Stellen diesen Vermerk, auch von der Oxforder Handschrift bemerkt Neubauer: many § are headed תוספת. Auch die angeführten Autoritäten stimmen zumeist überein.

Zu der von mir Monatsschrift S. 370—372 angeführten, gegen die Franzosen scharf polemisirenden Aeusserung R. Jehuda's des Frommen (vgl. Zunz Literaturgesch. 299 unten) will ich noch einige andere desselben hier folgen lassen. Neubauer col. 312 citirt bloss den einleitenden Satz der folgenden Auslassung. Ich gebe den Wortlaut aus cod. München 35a:

רפאינו ה׳ ונרפא שימו על לב אנשי צרפת ואיי הים ששקר בימינכם ובשמאלכם שאתם בודים מלבבכם במה וכמה תיבות בתפלתכם אשר לא עלתה על לבם של חסידים הראשונים שתקנו לנו במקום קרבנות וכל ברכה ותפילה שתקנו הכל היה במשקל ובמדה באותיות ובתיבות שאם לא כן או היה ח״ו לתקן תפילתינו כעין זמר של הגויים הערילים. על כן שימו לבבכם ואל תוסיפו לעשות עוד כדבר הרע הזה להוסיף ולגרוע תיבות ואותיות בתפילתכם. כי שמעתי אומ׳ שאתם מוסיפים תיבות הרבה בברכה זו, יש מכם אמ׳ רפאינו ה׳ וארפא, ועוד יש מכם שאומ׳ והעלה רפואה שלימה לכל מכותינו ולכל תחלואי׳. גם בזה נתנצה (צ״ל נצנצה) רוח טועים לפי שמצאתם בפסוק הסולח לכל עונינו הרופא לכל תחלואינו כי זה הבל ורעות רוח שהרי כתב רבינו החסיד שאין בברכת רפאינו כי אם כ״ב תיבות וק״ז אותיות כ״ב תיבות כנגד כ״ב תיבות בפסוק ויאמר אם שמע תשמע עד כי אני ה׳ רופאיך וכנגד כ״ז אותיות באלפ״א בי״תא עם הכפולים לומר לך אם כן תשמור התורה שניתנה בכ״ז אותיות אז אני ה׳ רופאיך וכו׳ וכ״ז אותיות בפסוק הרופא לכל תחלואינו וכן תמצא כ״ז סמ״כין בהלל וכן תמצא בפרשת ציצית וכן תמצא כ״זה׳ בפרשת קדושים תהיו וכ״ז חקים במשנה תורה כ״ז ק״וף מבראשית עד ברא אלהים לעשות כ״ז נ״ן ב״קש כ״ז ת״וין בתהילה לדוד וכן תמצא בחומש כ״ז פסוקים שסופן ה׳ אלהיכם וכן תמצא כ״ז דורות מבריאת עולם עד שנכנסו לארץ וכן תמצא כ״ז אלהי ישראל בתורה ובנביאים.

Diese Zahlenspielereien R. Jehudas des Frommen, die zum Theile wörtlich in dem Commentare zum Abschnitte רפאינו im Machasor für den deutschen Ritus ed. Sulzbach wiederholt werden, erinnern an ähnliche bei R. Jehudas Schüler Eleasar von Worms Rokeach § 320.

Eine andere Aeusserung R. Jehudas zum Gebetstücke צור ישראל lautet in der Münchener Handschrift f. 32ab:

צור ישראל י״ד תיבות תמצא בברכה זו כנגד י״ד בניסן ישנגאלו ישראל ממצרים וגם בזה שגו הצרפתים הרבה מאד ששמעתי שמוסיפין בצור ישראל וגואלו ה׳ צבאות שמו קדוש ישראל וסמך שלהם מה שנמצא כתוב שר׳ מאי״ר של״ח צבור ז״ל היה אומרו. ושטות הוא בידם כי חלילה שעלה על דעת אותו צדיק לאומרו כי בקי היה בסודות ובמדרשים ובטעמים שהרי בצור ישראל י״ד תיבות וששים אותיות כנגד ששים רבוא שנגאלו ממצרים בי״ד בניסן וכן תמצא י״יד אוכרות ביושע וכן י״יד אוכרות באנכי לאמר שלא נגאלו ישראל אלא בזכות שאמרו שירה בי״ד אוכרות וקבלו את התורה בעשרת הדברות שיש בה י״יד אוכרות וכן י״ד אלהי ישראל בס׳ ירמיה וכו׳ י״יד אלהים בי״ט פסוקים בחומש, שיש בהם ג׳ אבות יחד וכו׳ י״ד שם שמי שמך לשם בדברי הימים בתפלת שלמה המלך וכו׳ וכן י״יד אלהי ישראל בספר יהושע וכו׳ ועוד האריך רבי יודא החסיד הרבה מאוד אבל אין פנאי להאריך כאן.

Auch die folgende Bemerkung R. Jehudas (f. 30b) bezieht sich auf die Franzosen:

אהבה רבה אהבת יש אומ׳ שמען כיפה יסדה ויש בה מאה תיבות כנגד מאה ברכות ויסד בה ארבע לשוני לימוד ואלו הן ותלמדינו ללמוד וללמד ותלמוד כנגד ארבע למ״דין שבאלפ״א בית״א במילוי ואלו הן אל״ף נ״מל דל״ית למ״ד ויש שוטים שמוסיפין ותלמדינו אב ומדלגין כן תחננו כדי להשלים בו מאה תיבות וטעות הוא בידם כך שמעתי מרבי יודא בר יעקב ז״צל ושוב מצאתי סמך בסודות של הר״ר אלעזר בר יב״ק.

Jehuda ben Jakob ist hier wahrscheinlich aus R. Jehuda ben Samuel oder R. Jehuda ben Jakar verschrieben. Eine ähnliche Erklärung findet sich auch im Commentar zum genannten Machasor Sulzbach. Der handschriftliche Commentar des R. Samuel ben Baruch aus Bamberg, Lehrers des R. Meir ben Baruch zum Gebetbuche, vgl. Zunz die Ritus 200—201, (früher im Besitze R. N. Rabbinowicz, jetzt des Herrn Professor D. Kaufmann) enthält gleichfalls heftige Ausfälle gegen die französischen Erklärer der Gebete, trotzdem er selber eine Zeitlang in Frankreich geweilt hatte. Der Verfasser des Commentars in cod. München ist ein Schüler des R. Samuel ben Baruch aus Bamberg (erste Hälfte des 13. Jahrh.) vgl. fol. 38b:

למנצח מזמור לדוד — — אבל הר"ר שמואל בה"ר ברוך אמר לי שיש לאומרו וכן נוהגין בבאבינבורק לאומרו ביום המילה וטעמו של מורי לפי שיש בו יענך ה' ביום צרה יום צרה הוא לולד ולאמו וכו', so noch öfter מפי ר' שמואל מבאבינבורק fol. 42b.

Da wir in Ascher ben Jakob halewi, dem Schreiber des kleinen Aruch einen Commentator des Gebetbuches kennen gelernt haben, so erklärt sich auch die Aufnahme der auf die Liturgie bezüglichen und im grossen Aruch fehlenden Ausdrücke, wie סנדקנס, פום, מטרון, קפא und טיידא (vgl. meine Beiträge 57—69) in den kleinen Aruch. Ueber dieses letztere Wort hat inzwischen Ziemlich ohne Berücksichtigung des von mir Beiträge 63 ff. Angeführten die mit der im kleinen Aruch gegebenen Erklärung zum Theil übereinstimmende Erklärung des R. Jehuda von Paris aus Hamburger und Nürnberger handschriftlichen Machasorcommentaren mitgetheilt: (Berliner Magazin XIII, 188—189)

לא ידעתי מהו יטידוך אך שמעתי אומרים שהוא לשון שער הטדי בלשון משנה ופתרון טידוך יבאו שעריך פי' אחר מצא הרב וצלה"ה בשם הר"ר יהודה מפריש מפזז ומכרכר תרגום ירושלמי טדויי ופייטויי (Cod. Hamburg)

המפרש לא עמד על הבירור מהו יטידוך כי אם שבלשו' המשנה הוא שער ופתרונו יבואו שעריך. יטידוך פי' כמו שתרג' ודוד מכרכר בכל עוז ודוד אטרון (Cod. N).

In den Targumausgaben fehlen die hier angeführten Uebersetzungen zu II. Sam 6, 14 und 16.

II.

Eleasar b. Moses haddarschan. Ascher b. Jakob halewi. Eleasar b. Ascher halewis Sefer hassichronoth. Jerachmel b. Salomo.

ואתנה ברית' תאנה מה תאנה זו כלה מאכל כך כשתמול עצמך או כולך שלם ולרצון זו התאנה חנטה פגיה זו ואתנה ממורי הר"ר יעקב הלוי (לך לך)

ferner (מקץ) ממה"ר הלוי.

Ueber Eleasar b. Mose darschans ס' גימטריאות in der Münchener hebr. Handschrift 221 hat Steinschneider in der hebr. Bibl. XIV, 64—65 eine Notiz mitgetheilt. Der Grossvater Eleasars war Samuel b. Kalonymos der Fromme aus Speier. — Wie manche neue Exegeten תיבל קין mit Vulkan, stellt Eleasar תובל mit mhd. tiuvel Teufel zusammen:

תובל קין תובל בלשון אשכנז שטן עשה כלי זין כדי לקחת ולגזול נשים יפות מבנות הארץ ולהלחם על ככה בכלי קרב (בראשית).

Eleasars Schüler übersetzt בדים (Jech. 9, 3) mit טוּבְלָא tiuvel, Teufel (Beitr. S. 150). An zahlreichen Stellen wird gegen das Christenthum polemisirt:

אוי מי יחיה משומו אל נדרש במדרש ילמדנו על ישו הנוצרי ששם את עצמו אלוה שאמר שדוא אלוה אוי לאומה התועה אחר ישו ששם את עצמו אלוה (בלק).

Die Stelle fehlt im Tanchuma, etwas Aehnliches ist in Synhedr. c. X zu finden:
חרשים מקרוב באו -- מִקָּרֹב כתיב נולדו מבטן אשה מאמינים לישו הנוצרי שנולד מן הבטן (האזינו)
אדום ירשה רומי אדום ירשה השרים אדום ירשה והיה אותיות שלפני אחרונות ישר הם ואלהיהם הבל שממה (בלק).

Auch die Accente und Masoretisches werden zuweilen berührt:
ובארבע עשרה שנה ב׳ בקרייה בנגינה זאת ובארבע עש׳רה שנ׳ה בא סנחריב זה הביא שליש העולם וזה הביא שליש העולם (לך לך).
בכל המקום אשר אזכיר ד׳ משונה כי יש במסכת סופרים ש׳ ז׳ בני אדם היא עדה ומנין (יתרו).

Die Bemerkung über das ז in אזכיר (II. B. Mos. 20, 21) habe ich in keinem andern masoretischen Werke gefunden. Von Jacob b. Ascher (Baal hatturim) wird die Zehnzahl aus dem Zahlenwerthe des in demselben Verse II. B. Mos. 20, 21 vorkommenden Wortes אבוא und in M. Soferim c. X die Siebenzahl aus der Zahl der Worte in Richter 5, 2 deducirt.

In dem Commentare zum Machasor Nürnberg, einem zwischen 1250 und 1330 redigirten Sammelwerke aus Commentarien, deren jüngste der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstammen (Ziemlich im Magazin XIII, 161) findet sich die folgende Bemerkung: ואני שמעתי מפי הר׳ אלעזר הדרשן לכן כתיב ידכה בה׳ רמז שהנחת תפלין ביד למעלה מה׳ פרקים. (Das. S. 167)

Auch der Verfasser dieser Notiz ist, nach der gleichen einleitenden Formel und demselben Gewährsmann zu schliessen, wahrscheinlich kein Anderer als unser Ascher b. Jakob halewi und es ist daher die von Ziemlich S. 169 aus dieser Notiz gefolgerte Behauptung einer persönlichen Berührung zwischen Eleasar darschan und Abraham b. Asriel mit Vorsicht aufzunehmen. Der Commentar zum Nürnberger Machasor enthält nach Ziemlich S. 166 „mit fremden Zusätzen untermischte Auszüge aus Abraham b. Asriels Arugath habbosem“. Die obige Notiz gehört vielleicht zu den fremden Zusätzen im Commentar zum Machasor und auch in der Merzbacher'schen Handschrift des Arugath-habbosem. — Ein älterer Ascher b. Jakob halewi, wahrscheinlich ein Vorfahr des unserigen, stand mit Elieser b. Natan in gelehrter Correspondenz (שאלני ר׳ אשר בן רבינו יעקבהלוי : § 52 ראב״ן) und wurde von demselben sehr respectvoll behandelt: ידעתי כי לחרודי באת — ואין מפרשין לחכם ולא שונין לכן לא הארכתי ואם שניתי אתה הורני (daselbst). Ascher hat wohl in Worms oder in der Nähe von Worms gelebt, da er von Wormser Münzen redet (זקוק וורמשיש, Wormser Mark, vgl. Zunz zur Gesch. 563) und ist nach Gross Magazin X, 76 wahrscheinlich der Sohn des Jacob (Jaabez) halewi b. Isaak b. Eleasar halewi aus Worms; vgl. den Stammbaum bei Zunz Literaturgesch, 156.

In naher verwandschaftlicher Beziehung zu dem Schreiber des kl. Aruch und Machasorcommentatorr Ascher b. Jakob halewi stand der Schreiber und Compilator der sehr werthvollen, jüngst von Rabbinowicz in Italien erworbenen ס׳ הזכרונות betitelten Collection haggadisch-historischer und anderer Piecen*): Eleasar b. Ascher halewi. Ich vermuthe aus folgenden Gründen, dass der Letztgenannte ein Sohn des Ersteren war.

a) Ascher b. Jakob halewi schrieb den kleinen Aruch nach seiner Angabe

*) Vgl. die Beschreibung in Rabbinowicz's Katalog 1887 S. 18.

[redacted]

im Epilog im J. 1290 innerhalb fünf Wochen für seinen Vetter Isaak b. Eleasar halewi (לבן דודי ר׳ יצחק בר׳ אלעזר הלוי, Monatsschr. 1885, 232).

b) Eleasar b. Ascher halewi, der jüngste Spross seiner Familie (הצעיר מכל בית משפחתי), gleich Ascher b. Jakob halewi ein Deutscher, schrieb sein Werk Sefer hassichronoth in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts; denn gegen Ende des Werkes, das er seinen Kindern zu verkaufen oder zu verpfänden strengstens verbietet und das er bei der Erbtheilung ungetheilt Einem Erben zugewiesen wissen will, fol. 377a verzeichnet er genau die Geburtsdaten seiner Kinder, deren ältester Ascher, wol nach dem Vater genannt, Dienstag 3. Kislew 1325 (בני אשר שיח׳ נולד ג׳ בכסליו שנת פה לפרט יום ג׳) geboren wurde, so dass Eleasar wohl der jüngste Sohn des um 1290 lebenden Ascher b. Jakob halewi sein konnte. Wenn man den bis zur Mitte des 12. Jahrh. reichenden Stammbaum des Isaak b. Eleasar halewi aus Worms, des Lehrers Raschi's, bei Zunz Literaturgesch. 156 beachtet, so findet man in demselben gleichfalls Jakob b. Isaak b. Eleasar halewi, Ascher b. Jakob halewi und den Namen Ascher noch dreimal vertreten und man ist berechtigt, die Familie, mit deren Mitgliedern wir uns jetzt beschäftigen, mit jener älteren Familie in Zusammenhang zu bringen und den Stammbaum in folgender Weise fortzusetzen:

Eleasar halewi,

vielleicht identisch oder verwandt mit Eleasar ben Jizchak halewi, dessen in der Erfurter Toseftahandschrift in einer Urkunde über die Verpfändung der Tosefta und des Alfasi im J. 1260 gedacht wird. (Vgl. Zuckermandl, die Erfurter Handschrift der Tosefta S. 17).

Isaak halewi

Freund und Correspondent des R. Meir b. Baruch aus Rothenburg; vgl. dessen Respons, ed. Prag No. 88) (מחמד לבי ועיני אלופי ומיודעי הר׳ יצחק הלוי).

Eleasar halewi — Jakob halewi*)

Isaak halewi für den der kl. Aruch geschrieben wurde — Ascher halewi Schreiber des kl. Aruch

Eleasar halewi

1. Ascher geb. 3. Kislew 1325	2. Moses geb. 1. Siwan 1328	3. Channa geb. 15. Kislew 1330	4. Elka (אלקא) geb. 21. Tebeth 1331	5. Simson geb. 21. Tammus 1333
6. Isaak geb. 24. Tischri 1334 (צדה)	7. Uri geb. 5. Tebeth 1337	8. Joseph geb. 17. Tebeth 1340 (ק)	9. Tochter ע״קא geb. 20 Ab 1341	

Ein weiterer Beweis, dass Eleasar halewi der oben genannten Familie angehört, ist auch daraus zu entnehmen, dass er in seinem S. hassichronoth neben dem allgemeinen Berichte über die Verfolgungen der Jahre 1096 und 1146 auf

*) Ist höchst wahrscheinlich identisch mit Jakob b. Isaak b. Eleasar halewi aus Hornbach, Mitglied der Rabbinersynode zu Mainz 1220 (Resp. des R. Meir b. Baruch ed. Prag fol. 112b), dessen Brief nebst den anderer deutscher Zeitgenossen Salomo b. Adereths in dessen Responsen II. (תולדות אדם), 26—32 abgedruckt ist. Am Schlusse von No. 30 muss die Unterschrift יעקב בן רבינו יצחק בר׳ בי אלעזר הלוי statt לרבי lauten; vgl. mein Salomo b. Adereth S. 10. Moses b. Jakob halewi in den Responsen des Chajjiim Or Sarua No. 1 konnte der Zeit nach wohl der Sohn unseres Jakob sein.

einem besonderen Blatte fol. 231a noch die besondere Relation über die Gräuelscenen des Jahres 1196 in Speier, in denen die Leiche der kürzlich verstorbenen Tochter des Rabbiners Isaak b. Ascher halewi aus dem Grabe gezerrt und nackt auf dem Marktplatze aufgehängt wurde (auch bei Wiener Emek habacha hebr. Beilage S. 13 abgedruckt; Grätz Gesch. VI, 273), also ein Stück aus der Geschichte seiner eigenen Familie besonders ausschreibt.

c) Fol. 313b zwischen מבחר הפנינם und משלי ברכיה findet sich folgende Aufzeichnung:

הספרים קנה לי אחי הנר׳ אשר הלוי שיח׳ ל״ו
ד׳ גמרות משבת פירוש וב׳ תוספות, ב׳ גמרות מבבא קמא פירוש ותוספות, גמרא מיבמות וב׳ פירושים ותוספות, גמרא מפסחים ופירוש ותוספות, גמרא מנדה וב׳ פירושים, גמרא מעבודה זרה וב׳ פירושים, גמרא משלשה בבות, גמרא מברכות, גמרא מחולין, גמרא מסוכה, ב׳ פירושים מבבא בתרא, ב׳ פירושים מקדושין ותוספות, ב׳ פירושים מערובין, פירוש מסנהדרין, פירוש ממועד קטן, ס׳ תרומה, ב׳ ספרי המצות, ערוך קטן, עץ הקורא, חומש ופי׳ מחומש.

Diese Aufzeichnung rührt wahrscheinlich von einem der jüngeren Söhne Eleasars her, dem der älteste Bruder Ascher mehrere Handschriften, darunter den kleinen Aruch, den der Grossvater Ascher b. Jakob halewi abgeschrieben oder verfasst hatte, anschaffte.

d) Es ist vielleicht kein Zufall, dass wie der Berner Codex 200 neben dem kleinen Aruch auch ein aus derselben Zeit (dem Ende des 13. Jahrh.) stammendes Lapidarium enthält (Kaufmann, Monatschr. 1885, 233, Zeitschr. der deutsch-morgenländ. Gesellschaft XI, 374) auch unter den grösseren von Eleasar b. Ascher halewi in seinem Sammelwerke vereinigten Piecen als die 27. des ס׳ האבנים הנקרא בלשון לטין לפידריש f. 350a—356b) einen Platz gefunden hat.

In der Abschrift des Berichtes über die Gräuelscenen d. J. 1146 (גזירת תת״קו) von Ephraim aus Bonn hat Eleasar halewi fol. 234a bei der Stelle: ואני הצעיר הכותב בן שלש עשרה הייתי או במבצר וולקנבורך הייתי עם קרובי כי רובם ממשפחת אמי נ״ע (Wiener Emek habacha, hebr. Beilage 2, Z. 8 v. u.*) nach Art der Abschreiber, ihren Namen zu verewigen, zu ואני הצעיר הכותב am Rande: אלעזר הלוי und zur Veranschaulichung der Festung Wolkenburg ebendaselbst eine kleine Zeichnung beigefügt. Diese unnütze Marginalnotiz, die in weiteren Abschriften in den Text selbst gerathen zu sein scheint, hat allerlei Verwirrung angerichtet. Joseph hacohen hat eine derart beschaffene Handschrift vor sich gehabt, denn er wiederholt die eben angeführte Stelle in seinen beiden Geschichtswerken wörtlich mit der Einleitungsformel: Eleasar halewi hat dieses Alles beschrieben, zu welcher Zeit er 13 Jahre alt war . . . (Emek habacha ed. Wiener S. 23 und Dibre hajamim ed. Sabion. 1554 p. 43a); er hat also den Copisten für den Autor gehalten. Wiener änderte Eleasar kurzweg in Elieser (das. in Note 86). Man dachte auch an Elieser b. Nathan aus Mainz, der aber 1146 nicht 13 Jahre alt war, sondern bereits ein betagter

*) Die Handschrift bietet verschiedene Varianten und Zusätze, die in dem Abdrucke bei Wiener fehlen, z. B.:

	Wiener.	Handschrift.
S. 3 Z. 21	ועיני יהודה ואפרים	ופניכו
" " "	באוגשבורג	באשפנבורך
" 4	גם בהם נהרגו	בבהם, wie Wiener corrigirt und Grätz Gesch. VI¹, 433 noch bestreitet.

" 6 Schluss, nach כתשלום ספר זכירה folgt in der Handschrift: ואותי אפרים הצעיר יתבורה בכל נחמה בתורה אמן ואמן. נחסל ספר הזכרונות וכו׳.

Mann sein musste (vgl. Landshuth Onomasticon 22), während der Sachverhalt jetzt vollkommen klargestellt ist, dass Ephraim aus Bonn sich 1146 als dreizehnjährig bezeichnet. Zunz Literaturgesch. 288 giebt richtig 1133 als Geburtsjahr Ephraims an und bemerkt eben so zutreffend in der Note 10: „Joseph hacohen nennt Eleasar halewi statt unseres Berichterstatters Ephraim"; vgl. auch Gross in der Monatsschrift 1885, 308.

Die Handschrift enthält am Anfange und am Ende Mancherlei, was nicht ursprünglich zu derselben gehörte: Kalendarisches, Medicinisches, Masora zum Targum (f. 377b) und Räthsel, deren Verfasser sich Jerachmeli oder אני הגבר ירחמאל המשורר (Blatt 2) nennt und von dem auch die in der Handschrift f. 72a—68b ff. enthaltene hebräische Uebersetzung des Buches Daniel mit Zuthaten und einigen Auszüge aus dem grossen Josippon oder Josephus, ferner des ס׳ תולדות, eine Sammlung von haggadischen und anderen sagenhaften Berichten über die Schöpfungs- und Patriarchengeschichte (f. 1—30b) und die 15 Vorzeichen des Weltgerichtes (f. 251), חמש עשרה אותות לפני יום הדין מספר ררחמאל herrühren. — Erstere beginnt mit dem Akrosticon: יען רֹבת חֹכמת מֹבינים אל לשון עברי ממביני לשון ארמית אעתיקהו מלשון ארמית ללשון עברי כיד ה׳ עלי השכיל. Die letzteren beginnen mit den Worten f. 66b—67a: הנה נא הואלתי לכתוב את ספר היוסיפון הגדול כמו שהעתיקהו הירחמאלי: יהגו ריק חסרי מדע אשר לא ידעו להזהר עוד עשות ספרים und schliesst f. 68a:

עד כה סופא דמילתא די לא כתיבתא בספר יהודייתא מכאן ואילך העתיק ירחמאל מתודום ויוסיפון בישראל.

Für das ס׳ תולדות lagen Jerachmel ausser seltenen Midraschim und dem Josippon, wie es scheint, auch eine Uebersetzung des Josephus vor. Die folgenden Aeusserungen sind wol nicht streng zu nehmen und vermuthlich aus Josephus oder aus einer anderen secundären Quelle geschöpft:

ומצאתי אני ירחמאל בספר סתרבין הכפותורי כי נמרוד ׳בן שם היה כי כאשר היה נח בן מאה שנה נולד לו בן בדמותו ובצלמו ויקרא את שמו יוֹנִיתָם ויתן לו נח אביו מתנות וישלח אותו בארץ איתן ויאחז בה עד ים אֲלִימכּוֹרא וילך נמרוד הרשע אל יוֹנִיתָם ללמוד מחכמתי, כי רוח אלהים בקרבו וירא יוֹנִיתָם באצטרולוגיא כי בא אליו נמרוד הרשע וליקח עצה ממנו האיך היה יכול למלוך ויבא ויפתר לו את פשר ארבעת המלכים אשר ראה דניאל ויאמר יוניתום לנמרוד כי בני אשור ימליכו תחלה והם בני שם שנאמר ובני שם עילם ואשור (f. 21a)

Ueber Jonithos, den Sohn Noahs, berichten auch Juchasin ed. Filipowski 232, Schalscheleth hakkabala ed. Ven, 1587 f. 92b, Fabricius Codex pseudepigraph. V. T. 276; vgl. Wilhelm Meyer (Prof. in Göttingen) die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus in den Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wissenschaften I Cl. B. XVI, Abth. II, S. 12 (Jonitus-astrologus), 14—15, 61 Note 1; desselben Autors akademische Festrede über Calderons Sibylle des Orients 1879 S. 11—11, 16—19. (Bei Calderon heisst Noahs Sohn Jericho.)

ואני ירחמאל מצאתי בספר נקולאום מדמשק כי שכונה אחת היתה בדמשק ויהיו קורין שכונת אברהם והיו מכבדין אותו ביותר (f. 23a). Es ist kaum anzunehmen, dass Jerachmel Strabo und die Fragmente des Nicolaus von Damaskus selber vor Augen gehabt hat; fol. 107a in der Mitte der ס׳ מלכי חשמונאים schreibt Jerachmel:

ועתה יישר בעיני לספר המעשים אשר נעשו אחריה כי אני ירחמאל ב״ר שלמה אומר כי כל הכותב אשר יכתוב ספרים זאשר יגיד דברים עתיקים ראוי לכתוב בסדר ובנחת לבלתי שכוח מן המעשים אשר עשו ועל כל זאת ראוי לאיש אשר יעשה ספרים לכתוב דברי אמת

כי כן צוה יוסף בן גוריון הכהן אשר הוא ראש הסופרים לכל הספרים אשר נכתבו חוץ מעשרים וארבע ספרים הקדושים וספר החכמות אשר עשה שלמה מלך ישראל וחכמי ישראל. ואני ירחמאל בן שלמה ליקטתי דברים מספר יוסף בן גוריון ומספרי סופרים אחרים אשר כתבו מעשה אבותינו ואגרתי אותם במגילה אחת.

Eleasar halewi fügt dem Texte Jerachmels hie und da auch seine eigenen Bemerkungen bei: f. 20b. עד כאן עברי היוסיפון וכו׳ נחזור למליצת ירחמאלי וכו׳ ושמעתי אני הסופר אלעזר להבים הם וְלָמִינְגָא (Vlamingen) ותוארם כלהב אש שנאמר ופני להבים פניהם.

In diesem Jerachmel b. Salomo wäre nunmehr eine weitere Spur des von Abraham b. Asriel in seinem Buche Arugath habbosem citirten und im 13. Jahrh. lebenden (Monatsschrift 1877, 365; 1882, 364) Jerachmel und des bei Zunz Literaturgeschichte 486 verzeichneten Pijjutdichters, vgl. Neubauer Catal. Bodlejana zu Cod. 2079, 9. gefunden. Er war ein Deutscher, denn er bemerkt über das Salzmeer ים המלח שקורין לִיבֶּיר מֵיר ודגים ועופות לא נמצאו שם (f. 23b), er hatte also Kenntniss von dem in der deutschen Sage ausgeschmückten geronnenen lebermer von liberen gerinnen, lab coagulum, auch klebermer genannt (Andresen, Deutsche Volksetymologie 62), in welchem die Schiffe sich nicht von der Stelle rühren konnten.

III.

Wachnacht.

Wie wichtig das richtige Verständniss eines einzigen Fremdwortes für culturgeschichtliche Untersuchungen ist, mag noch an einem anderen Beispiele nachgewiesen werden.

N. Brüll Jahrbücher I, 103 Note 71 citirt aus Naphtali Hirz ben Elieser Treves (XVI. Jahrh.) Supercommentar zu Bechai folgenden Passus über den im Elsass und in Süddeutschland gebräuchlichen Namen der dem Beschneidungstage vorangehenden Nacht:

ומטעם זה באילזוש נוהגין להקיץ כל הלילה של ברית שלא יפגע בו בילד פגע רע כי מסוכן הוא וקורין אותו הלילה גיתות נאכט לשון לעז, קוכליין נותנים כדי שיהיו ניעורים וכן באשכנז קורין ווייץ לדעתי כי הראשונים מנהג שלהם לחלק קליות להיות ניעור וכו׳ כי הערלה מאוסה וכו׳ וישמעאל צריך שמירה.

Brüll spricht im Texte von „Gottesnacht“ oder „Weizennacht“, letzteres Wort nach dem Vorgange von Kirchner jüd. Ceremoniell 156 und Obernberg und Brezfeld Cultus der Juden 158, die Beide „Weizennacht“ mit dem Streuen von Weizen in Verbindung bringen. Diese Erklärung ist nicht stichhaltig, denn beide Fremdworte, sowohl das deutsche, als das im Elsass gebräuchliche französische bedeuten dasselbe, und zwar ist: ווייץ oder wie es in den Luxusvorschriften der Metzer Gemeinde vom Jahre 1690 (annuaire de la Société des études juives I, 88) richtiger lautet: וואצינאכט nichts Anderes als „Wachnacht“, wie noch heutzutage in vielen Gegenden die dem Beschneidungstage vorangehende Nacht genannt wird von mhd: wahten Wache halten, wahte das Wachen, die Wache, wahtes naht Wachnacht.

גיטות נאכט לשון לעז ist dasselbe und zwar von franz. guet Wache, das seinerseits von altd. wahten Wache halten, abgeleitet wird (Diez etym. Wörterb. der roman. Sprachen I, guatare). Hybride, französisch-deutsche Wörter wie dieses guet's-Nacht sind in der Sprache der elsässischen Juden häufig.

[redacted]

וואצינאכט ist also nicht, wie Abr. Cahen Annuaire 88 Note 1 angiebt: Badesnacht, weil das Kind in der Nacht vor der Beschneidung von dem Mohel gebadet wurde, sondern wie er selber richtig p. 89 angiebt: Vachtsnacht, nuit de la veillée. Man achte, wie bei Naphtali Treves der Ton auf צריך שמירה, להיות ניעור, שיהיו ניעורים, נוהגין להקיץ gelegt wird. Die Wachnacht beschreibt ausführlich in seiner Weise Bodenschatz, kirchl. Verfassung der heutigen Juden, IV, 57 und 60 § 6; vgl. auch A. Lewyssohn מקורי מנהגים 92—93 und die daselbst angeführte Stelle aus ראוי שמירה יתירה לילד הנולד מפני הלילית המוכנת להמית ילדים ב"מ של"ה ועיקר השמירה להיות ניעור בלילות עד הלילה וללמוד תורה וכו׳.

IV.

Holda. Venus. Tannhäuserlied. Hollekreisch. Aberglauben. Mumien.

Die Berner Handschrift des kleinen Aruch enthält verschiedene Zuthaten eines späteren Besitzers, des um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts zu Ahrweiler bei Coblenz lebenden Arztes Baruch ben Simson. Kaufmann hat Monatsschrift 1885, 190, vgl. auch S. 232, den Anfang einer deutschen Nachschrift und in dem Jahrbuche האסיף II, 293—299 die hebräischen Gedichte desselben mitgetheilt. Die deutsche Nachschrift lautet vollständig:

ich meyschter bendel von arwiler der iud ein meyschter vuer al meyschter eyn bwerer aler kunscht das er sich vermist ze dun sonder arges list un hinder dank

d. h. Ich Meister Bendel (Wendel) von Ahrweiler der Jud, ein Meister für alle Meister, ein Bewährer aller Kunst, die er sich vermisst zu thun sonder Arglist und Hintergedanken.

Darauf folgt ein Verzeichniss der medicinischen Gewichte und ihrer Zeichen, mehrere Recepte, z. B. folgendes:

bendel de, iude'

עשה אבק

Rp. pul. פי׳ פִּיט פוּלְוֵירַא

פי׳ בלילה

Rp. mixtura פי׳ פִּיט מִיקשטוּרא

Unter den Zuthaten des Codex nimmt folgender in alter Quadratschrift, nicht von Baruch Ahrweiler, sondern wahrscheinlich gleichzeitig mit dem Codex selber um 1290 geschriebener Spruch ein besonderes Interesse in Anspruch:

ויר הולדא גיט מיך אורלופ דש איך גא אין אורין הופ אינד׳ בריכא אין בלט דש מיך ד גוט, ויקצוק הרצא בלט [darüber geschrieben: (?) בכפה], איר שלוגיט אורין ודיר אונד׳ אורין מודיר מיט בלודגן הגדן גינדר צו גרינגא (oder גרינגא) דינקא לידא ושן דינגן זיך ורמשין אלר בווא דינגש זי ורגשן אזא מישא אלא די דון די מיך ארך וילן דון ין גודיש נמין אמן אוריאל המלאך יהא בעזרי ג׳ פעמים.

d. h. soweit ich denselben zu transscribiren im Stande bin:

vier Holda git (gebet) mich urloup, dass ich gà in iuren hof un breche ein blat, das mich sì guot (und er breche ein Herzblatt) ir sluget iuren vater und iure muoter mit bluotigen henden, kinder zu geringe dinge liute . . . dingen sich vermezzen, aller boese dinges si vergezzen, aso (so) muezen alle die tuon, die mich are wellen tuon von gotes namen amen. (Uriel der Engel sei in meiner Hilfe, dreimal).

Schöne Holda, gebt mir Erlaubniss, dass ich gehe in eueren Hof und breche ein Blatt, das mir sei gut. — Ihr schluget eueren Vater und eure Mutter mit blutigen Händen, Kinder zu geringer Dinge Leuten . . . Dingen sich vermessen, aller bösen Dinge sie vergessen, so müssen alle die thun (sich befinden), die mir Arges wollen thun, von Gottes Namen, Amen.

Wir haben hier in reinem Mittelhochdeutsch eine Anrufung der altdeutschen Göttin Holda und einen Hinweis auf ihren Hof. Frau Holda, Hulda oder Frau Holle, die Luther ohne Grund mit der Wahrsagerin Chulda II. Kön. 22, 14 vergleicht, ist in der deutschen Mythologie vielfach mit Venus zusammengestellt. „Der Venusberg ist Frau Hollen Hofhaltung, erst im 15. 16. Jahrh. scheint man aus ihr Frau Venus zu machen.“ (Grimm deutsche Mythol.[3], 424, 887.) An diese Vorstellung von Venus und ihrem Hofe (Venusberg) knüpft dieser Spruch an. Die Worte: „gebt mir urloup“ kehren im Tannhäuserliede wieder. Tannhäuser, dessen Sage S. Gelbhaus über Stoffe altdeutscher Poesie auf jüdische Quellen zurückzuführen versucht, bittet Holda, ihn aus dem Venusberge zu entlassen: nun gebt mir urlop frewlin zart durch aller frawen ere — von eurem stolzen Leibe (Uhlands Volkslieder No. 297; S. 762, 766; Karl Simrock: Die deutschen Volkslieder No. 4 S. 11). Dass die Tannhäusersage auch in jüdischen Kreisen bekannt war, wird durch folgendes, etwa dem 15. Jahrh. angehörendes Liebesrecept in der Münchener hebr. Handschrift 235 fol. 13a bewiesen:

קנה ממופקרת מטבע דען ויי האט בור דינט (den sie hat verdient) בשבת בלב צים
בבוקר עם זרעו וקנה עבורו מראה בקנין ראשון והמית חתול די דא ראמיליק (brünstig von
rammeln, sich begatten) אישט נקבה וטבול המראה בדמה וקח לבה ועשה לעפר ושים העפר
תחת המראה ט' ימים והסר משם וכתוב בהעופרת שמה ושים בהען ותראה בו. — ע"א (עיד אחרת)
קח ביצה מתרנגולת כולו שחורה שלא נולדה (sic) מעולם שום ביצה וקח הביצה שנולדה
ביום ה' וקח הביצה בליל ה' לאחר שקיעת החמה ותפור בפרשת דרכים וביום ו' קח הביצה
משם לאחר שקיעת החמה וקנה עבור הביצה מראה ותפור נ"ב המראה באותה הפרשת דרכים
לאחר שקיעת החמה אין ורויי ויניש נמין (in frau Venus namen) ויאמר אלהי
בגראב איך דיזן שפיגיל אין דר ליבא די ורויי ויניש צו דעם דן הוייזר האט.

(allhie begrab ich diesen Spiegel in der Libe, die Frau Venus zu dem Dannhäuser hat).

והגח לישכב שם ג' ימים והסר משם ומי שיראה בו יאהבוך.

(Daselbst sind noch mehrere andere Liebesrecepte und zahlreiches andere Abergläubische mitgetheilt.)

In dem bei H. Hoffmann horae belgicae I, 431 und Grässe der Tannhäuser und Ewige Jude, Dresden 1861 S. 58 abgedruckten Tannhäuserliede wird Venus wie in unserer Anrufung vrouwe fier genannt. Das holländische Tannhäuserlied trägt den Namen „Heer Daniel“, den sich Grässe das. S. 61 Note nicht zu erklären weiss, „es wäre denn, weil ein Daniel am Hofe des Königs Artus genannt wird“. Einfacher ist die Anlehnung an den biblischen Daniel. Tannhäuser wird aus den Gefahren des Venusberges wie Daniel aus der Löwengrube gerettet. Auch die anderen bei Grässe 33 ff. abgedruckten Recensionen des Tannhäuserliedes enthalten verschiedene Anklänge an biblische Personen.

Andererseits galt aber Holda den alten Deutschen auch als eine alte Hexe mit struppigem, engverworrenem Haare und langen Zähnen, mit welcher die Kinder geschreckt wurden. „Er ist mit der Holle gefahren,“ heisst

es von einem, dessen Haare sich unordentlich wirren und sträuben, daher der Name: Hollenzopf für Weichselzopf oder Wichtelzopf, pliča. „Mit der Holle fahren“, das heisst in deren Gesellschaft (das rächende Heer) aufgenommen werden auch die Seelen der ungetauft sterbenden, also heidnisch gebliebenen Kinder. (Grimm das. 247, 433). Isaak Or Sarua (13. Jahrh.) nennt daher nach dem Sprachgebrauche seiner Zeit das verfilzte Haar oder den Weichselzopf: Holle-Locke (angeführt in Agudda 72b: ולקרט והוא מה שקורין הולא לוקא כיון דמהדקי טובא — ועוד כיון דאין מגלחין מפני סכנה vgl. Güdemann, Erziehungswesen in Frankreich und Deutschland 215.

Die vielbesprochene, in Süddeutschland noch heute bestehende Sitte der Hollekreisch oder der Namengebung der neugeborenen Kinder, besonders der Mädchen ist wohl lediglich ein nur im Laufe der Zeit in seiner Bedeutung verdunkelter Brauch zur Beschützung der Kinder vor der die heidnischen Kinder mit sich führenden Holle durch die feierliche Feststellung des Namens und die damit verbundene Aufnahme in den Bund des Judenthums. Bei den neugeborenen Knaben wird durch die Beschneidung die Gefahr der Holle und der anderen Dämonen nach dem Volksglauben gebannt und darum die Hollekreisch in der Regel unterlassen. Die bisherigen Erklärungen von Hollekreisch (von חול Profannamen und kreischen, rufen, so zuerst Moses Minz Resp. Nr. 19 vgl. Zunz g. Vortr. 439 und L. Löw Lebensalter 105 und 389, Anm. 98) und die von L. Löw aus dem Rufworte holla sind unzutreffend. Zu den dort angeführten Quellen vgl. auch שו״ת נחלת שבעה von Samuel halewi, Rabbiner in Bamberg (17. Jahrh.) Nr. 17, wonach damals in einigen Gemeinden Süddeutschlands die Sitte der Hollekreisch auch bei Knaben, dagegen in Oesterreich, Böhmen, Mähren und Polen bei Knaben überhaupt nicht und bei Mädchen nur selten geübt wurde. Die richtige Schreibung des Wortes ist הולי und nicht חולי קרייש. Der Ausdruck war nach Moses Minz, der die Erklärung desselben im Namen der Lehrer seines Vaters mittheilt, schon im 14. Jahrhundert in jüdischen Kreisen eingebürgert. Das laute Rufen (Kreischen) des Namens wird in allen Beschreibungen der Hollekreisch betont, Moses Minz bemerkt: קרייש פירוש צעקה, Joseph Steinhart in שו״ת זכרון יוסף Nr. 5 schreibt: ומגביהין העריסה שלשה פעמים וקוראין את שם הילד המונח בעריסה בקול, Juspa Hahn schreibt in Joseph Omez 212a nach Moses Minz und einem alten סדר הגט: חול קריש ר״ל צעקת חול שבאמת המנהג להרים קול גדול בשעת קריאת השם בשבת ההוא. Durch das laute Rufen wird die Holle verscheucht. Unrichtig ist die Mittheilung bei Bodenschatz kirchliche Verfassung der Juden IV, 3, 16: „Der Kindsvater . . . sagt mit lauter Stimme vor denen um die Wiege stehenden Kindern den ersten Vers von dem Anfang des 5. Buches Mosis.“ Vielmehr wird der erste Vers des 3. Buches Mosis ויקרא mit Bezug auf die Namengebung: קריאת שם gesprochen. Nach dem Buche der Frommen § 1139—1140 wird dem in der Wiege liegenden Kinde bei der Namengebung (daher der Ausdruck שם העריסה) das dritte Buch Mosis unter den Kopf gelegt (vgl. Zunz z. Gesch. 168) mit Bezug auf die aggadische Verbindung von אז הוחל לקרא בשם ה׳ זה ספר תולדות אדם (I. B. Mos. 4, 26 und 5, 1) einerseits und die im Leviticus behandelte Opferidee andererseits.

Trotzdem alle Erklärer in der Deutung des dunklen Wortes הולי קריש an „kreischen“ anknüpfen, so scheint es mir doch nicht ausgeschlossen, dass קריש hier ursprünglich den Kreis, mhd. kreiz, Zauberkreis bedeutete, und der um die Wochenstube zum Schutze der Wöchnerin und des Kindes gegen Dämonen, besonders

die Lilith, gezogene Zauberkreis, dessen schon Levita Tischbi s. v. ללית (ungenau bei Buxtorf lex. rabb. s. v. übersetzt; vgl. auch Gaster in Grätz Monatsschr. 1880, 556) als eines bei den deutschen Juden bestehenden Brauches gedenkt, zu verstehen ist. אך מנהג פשוט בינינו האשכנזים שעושין עגול סביב כותלי החדר ששוכבת בה היולדת עם נתר או נחלים וכותבין בכל כותל אדם חוה חוץ ללית וכו׳. Der Zauberkreis spielt allerwärts in abergläubischen Verrichtungen eine Rolle, vgl. Güdemann, Erziehungswesen in Frankreich und Deutschland 208, Note 1 (ד׳ עיגולים). Nach der jüdischen Sage war Lilith den Wöchnerinnen und neugeborenen Kindern besonders verhängnissvoll, dasselbe galt dem deutschen Volksglauben von Frau Holle. Aus einer älteren nicht näher bezeichneten Quellen theilt Levita a. a. O. vier Namen der Hexenmutter an: ובמקום אחר מצאתי ארבע נשים הם אמות השדים ללית ונעמה ואגרת ומחלת. Hier wird also Lilith und Naama = Venus oder Hulda, Holle identificirt. Levitas Quelle ist Bachja ben Josephs Pentateuchcommentar ed. Krakau 76 b: נעמה — — יש אומרים שהיא היתה אשת אשמדין אם אשמדאי והשדים נולדו ממני (genau so bei Nachmanides zu Gen 4, 22 mit dem Zusatze כי כן ימצא שמה בכתבי שמושי השדים) — וד׳ נשים היו אמות השדים לילית ונעמה ואגרת ומחלת ויש לכל אחת ואחת מהן מחנות וכתות של רוח הטומאה אין מספר ואומרים כי כל אחת מושלת בתקופה אחת מארבע תקופות שבשנה ומתקבצות בהר נשפה קרוב להרי חשך וכל אחת מושלת בתקופתה משעת שקיעת (Hexenberg, vgl. Grimm d. Myth 3, 1004) החמה עד חצות לילה הן וכל מחנותיהן.

Auch der Nachmanides und Bachja etwa gleichaltrige Sohar schreibt in Abschn. בראשית: נעמה — אמן של שדים הות — והיא — אתמנת עם לילית באסכרא דרביא לילית ונעמה ואגרת בת מחלת (befördert gleich Lilith die Halsbräune der Kinder) דנפקן מסטרא דלהון כלהון קיימות עד דיבער קב״ה רוח מסאבא מעלמא. — „In den kabbalistischen Schriften ist in der That Naamah eine Teufelin wie die Venus Tannhäusers . . . die Rolle der Naamah erinnert an die ähnliche Verwandlung der Venus in eine Teufelin, der Hulda in eine Unholdin, wie sie in der Sage vom Tannhäuser und anderen germanischen Sagen vorkommt“ (M. Grünbaum in Zeitschr. der DMG. XXXI, 224—25, 231) Dem israelitischen Volksglauben galt Lilith als langhaarig (מגדלת שיער כלילית, Erubin 100 b). Auch dieser Zug ward in Frau Holle wiedergefunden (vgl. oben in Grimm d. Myth. 433: Holle lässt sich ihre furchtbaren Haare, die ein Jahr lang nicht gekämmt waren, auskämmen) und erleichterte die Identificirung der Beiden in den Kreisen der deutschen Juden. Im Sefer schel R. Anschel und in Chibbure leket des Abraham ben Jehuda (verfasst 1595—1597, ed. Lublin 1612) wird לילית Jesaias 34, 14 mit די טייבעלין: mhd. tiuvelinne die Teufelin, im Jesaiscommentar des Eleasar von Beaugenci ed. Nutt mit נויטון = nuiton (nach manchen Etymologen: bei Diez et. Wörterb. der rom. Sprache II, lutin Nachtgeist von nuit, wie Lilith von לילה), lutin (bei Güdemann, Erziehungswesen in Frankreich und Deutschland 217 Note 3 nachzutragen) übersetzt.

Die obige Anrufung der Holda geschichtlich und sprachlich weiter zu verfolgen, muss ich den Germanisten überlassen.

Eine Anzahl deutscher Anrufungen und Formeln aus der Volksmedicin und dem Volksaberglauben enthält die bereits oben erwähnte Münchener hebr. Handschrift 423. Die auf f. 267 b verzeichnete Beschwörung der Kolik (mhd. bermuoter vgl. Grimm d. Mythol. 1111) steht in engem Zusammenhange mit der von

Güdemann, Monatsschrift 1875, 269, vgl. Alois Müller in der Zeitschrift für deutsches Alterthum, neue Folge VII, 473—78) und Güdemann, Juden in Frankreich und Deutschland 216 Note 10, aus einer Marginalbemerkung des dem Ende des 13. Jahrh. angehörenden handschriftlichen ס׳ האסופות (vgl. über dasselbe Gross in Magazin für die Wissensch. des Judenthums, X 64 ff.) mitgetheilten und noch heute im Odenwald in veränderter Form üblichen mittelhochdeutschen Formel. Die in dem folgenden Spruche unterstrichenen Anfangs- und Schlussworte stimmen mit der Formel bei Güdemann genau überein:

בער מוטר ליג דיך מיט זולכן ווארטן בשווער איך דיך מיט נויין דורות (תורות) אונ׳ מיט נויין ריינן ספר דורות (תורות) אונ׳ מיט נײן מלאכים אז גוט אז ויא בײא אונזרם ליבן הערן זין דש דו דיך לֵיגשט אויף די רעכט שטט דש גביט איך דיר בײא גאטש קרפט דש זײא וואר אין גאטש נמן אמן.

Bermuoter leg dich, mit solchen Worten beschwör' ich dich mit neun Thoras und mit neun reinen Sefer Thoras und mit neun Engeln aso (so) gut as (als) sie bei unserem lieben Herrn sein (sind), das du dich legst auf die recht stat, das gebiet ich dir bei Gottes Kraft, das sei wahr in gottes namen Amen. Ueber die Neunzahl vgl. Buch der Frommen § 1146 und 1153, Güdemann a. a. O. 205, Note 6, Götzinger Reallexikon der deutschen Alterthümer: Zahlen, S. 762; Grimm, deutsche Mythol. 927 Note.

Diese wie die folgenden Formeln, die wohl sämmtlich aus älterer Zeit stammen, wurden Anfang des 15. Jahrh. niedergeschrieben, da mitten unter denselben der Name des der genannten Zeit angehörenden R. Salman Runkel genannt wird, f. 241b:

סוד השטועה קבלתי מהרר זלמן רונקיל:

a) Um über ein gezücktes Schwert ungefährdet gehen zu können, sage siebenmal ויהי נעם und darauf folgenden Spruch: אוספַּנְטְרִיק נַאי נַלִי סַלִי סַלִי.(241b) מי שרוצה לילך על חרב שלופה יאמר וכו׳ זהו בדוק ומנוסה.

b) משה רבינו הוב אויף זיין הנט. אונ׳ היילט דען ברנט. דש ר׳ו (דו) נומר גשווירן נאך גשוועלן אונ׳ מושט היילן ווערדן. דש זײ וואר אין גוטש נאמן אמן סלה (das.)

Mosche Rabbenu hob auf sein hant. un heilt den Brant. Dass du nimmer gesweren (schwären) noch geswellen (anschwellen) un' musst heil werden. Das sei wahr in Gottes Namen Amen.

c) איך בשווער דיך וואנד בײא אונזרם ליבן הערן דש דו ניט בלוטש נוך ניט שוועילשט אז וויניג אז די וואנד בלוטט אודר שוועלט אודר שווערט אז דא אונזר ליבן הערן ה׳ר אדם נם איין ריפא אויש זיינר לײב בון זײנר זײטן אונ׳ מכט אים איין ווײבא דש אים ניט שווערט אונ׳ אים ניט בלוטט אזו וויעג מוש דער פלוני בר פלוני ניט בלוטן נאך ניט שווערן אונ׳ ניט שוועלן דש ווער וואר אין גאטש נאמין אמן (242)

Ich beschwör' dich wund' bei unserm lieben Herrn, dass du nit blutest noch nit schwellst so winzig as (so wenig wie) die Wunde blutet' oder schwellt' oder schwärt' as (wie) da unser lieben Herrn Herrn Adam nahm ein ripp' aus seiner Leib von seiner Seiten und macht ihm ein weib', das ihm nit schwert un' ihm nit blutet aso wec (auf demselben Wege, in derselben Weise) muss der N. N. nit bluten noch nit schwären un' nit swellen. Das wer (werde) wahr in Gottes Namen Amen.

d) להעמיד הדם יאמר כך עש אישט הויט מיין גוטר טג וואל מיר אר נישך איך בשווער דיך מוטער ערד. דש מיר מיין וואונד ניט בשווער. ביש איך דיר צו טײל ווער. — אמור ג׳ פעמים.

ליבר גאט איך דיר קלאג דש איך הב בור לורן דען הערצן די קראפט אוני דר לונגי
די מכט אוני דר לעבר דש בלוט דער ליב גאט ית׳ דער הימיל אוני ערד בשוף דער טו מיר
אל מיין קראנקהייט בוש אוני דען זיבדן בוש דער זול מיר ווערדן בוש דש זייא וואר אין נומש
נמן אמן.

יהי רצון. אזו זג דן קרנקן בור איטליכש ווארט אוני זול עש נאך זגן (Das. 268b)

Ein blutstillender Spruch: Es ist heut' mein guter Tag, wohl mir ergiess ich. Ich beschwör' dich, Mutter Erd, dass mir mein Wund' nit beschwär', bis ich dir zu Theil wer'. Dreimal: Lieber Gott, ich dir klag', dass ich hab' verloren dem Herzen die Kraft un' den Lungen die Macht un' der Leber das Blut. Der lieb' Gott ית׳ (gepriesen sei er), der Himmel un' Erd beschuf, der thu' mir all mein Krankheit buoz (mhd. buoz tuon = Besserung, Abhilfe gewähren) un' der sibende vuoz (der siebente Fuss), der soll mir werden buoze (Busse, Sühne), das sei wahr in Gottes Namen Amen.

יהי רצון. Aso sag den Kranken vor itliches (jedes) Wort un' soll es nachsagen.

c) Ein Mittel, um Schlösser und Thüren öffnen zu können (das.): Berührung des Schlosses mit dem mit Schlangenfett gesalbten rechten Fuss des männlichen Raben:

לפתוח מסגרת יקח רגל ימין מהעורב של זכר ומשחיה בשמן נחש ויפתח הדלת לכל אשר
יגע בו. לפתוח כל דלת יאמר טף סף תרים. סף סף ישרים אילו השמות יאמר ג׳ פעמים
ואת האנשים אשר הכו פתח הבית הכו בסנורים מקטן ועד גדול וילאו למצוא הפתח תאמר
ג׳ פעמים.

Dieser über Gebühr langen Zusammenstellung über Aberglauben und Volksmedicin sei noch eine Notiz angereiht, die vielleicht das Interesse der Aegyptologen zu erregen geeignet ist. Bekanntlich schrieben die arabischen Aerzte den ägyptischen Mumien besondere Heilkräfte zu, vgl. Constantinus Africanus liber de gradibus bei Duc. gl. med. lat. mumia: Mumia valet contra fracturam capitis. Von den Arabern ist dieser Aberglaube auch in jüdische Kreise gedrungen, wie aus den Schriften der in Aegypten lebenden Rabbiner hervorgeht. David ibn Simra (16. Jahrh.) erwähnt es in seinen Responsen III, Nr. 548 als eines zu seiner Zeit allgemein verbreiteten Gebrauches, dass die Mumienreste, obzwar Theile eines todten Körpers und religionsgesetzlich für jeden wie immer gearteten Genuss verboten, zu Heilzwecken und zwar nicht bloss äusserlich als Pflaster, sondern auch zu innerem Gebrauche (in trockenem oder flüssigem Zustande) verwandt wurden und einen Handelsartikel bildeten. David b. Simra hält den Handel mit Mumien und den Gebrauch derselben zu Heilzwecken in jeder beliebigen Gestalt für religionsgesetzlich zulässig: ... המומיא היא בשר החנוטין שחונטין אותו בכמה מיני סמים כדי להעמיד צורתו וגופו וחוזר להיות כעין זפת — מותר להתרפאות במומיא אפילו דרך אכילה ושתיה אפילו בחולי שאין בו סכנה ומותר לישא וליתן בו ולעשות בו סחורה — שהמומיא מותר בהנאה היא שהיא מתי גויים מזמן הניפסים וכו׳. — Jakob Castro מהר״יקש (16. Jahrh.) schliesst sich den Ausführungen David ibn Simras an, Erech Lechem zu Jore Dea § 349, 1. Beiden widerspricht Abraham halewi (gleich seinem Vater Mordechai halewi, Verfasser der wichtigen Responsensammlung דרכי נעם Ven. 1697, berühmter Rabbiner in Aegypten, Ende des 17. Jahrh.) in einem weitläufigen Gutachten: שו״ת גנת ורדים Jore Deah I, 4 (ed Constantinopel 1717, I fol. 89b). Er verbietet unter Berufung auf Jomtob ben Abraham aus Sebilla (14. Jahrh.) Mumienreste zu ge-

niessen und Handel mit denselben zu treiben und gestattet lediglich die äusserliche Verwendung derselben zu Heilzwecken. Seine Beschreibung der Mumien ist mittheilenswerth: „Man verwendet zur Bereitung der Mumien Specereien und Salben, umwickelt die Todten mit Binden und Stoffen und legt dieselben in Särge aus dem der Fäulniss unzugänglichen Sykomorenholz. Die Binden und Stoffe werden bei der Oeffnung der Mumien abgenommen, weil der zu Heilzwecken verwandte Staub lediglich der Mumie selbst und nicht der Umhüllung entnommen wird. Nun sind aber die Binden oft sehr dünn und zerfallen, sie vermengen sich aber doch nicht mit der steinharten Masse der Mumie und werden von derselben abgeblasen. Auch von dem unangreifbaren Sykomorenholz der Särge löst sich beim Oeffnen der Mumien wenig oder gar nichts ab . . . Die Salben und Specereien dienen weniger zur Erhaltung des Fleisches, als zur Entfernung von Schädlichkeiten und zerstörenden Einflüssen . . . Bei der medicinischen Verwendung der Mumien wird den Theilen des Oberkörpers eine grössere Beachtung geschenkt, weil die Höhlungen derselben bei der Einbalsamirung mehr Balsam und Fettsubstanzen in sich aufgenommen haben, als die fleischigen Theile des Unterkörpers, und weil nach der abergläubischen Vorstellung der oberen Hälfte ein grösserer Einfluss als der unteren Körperhälfte zugeschrieben wird. Man behauptet zwar, dass die Mumie in ihrem gegenwärtigen Zustande als Staub anzusehen ist und dass die Heilkräfte derselben lediglich in den Salben und Specereien ruhen, und darum der Mumienhandel nicht den Erwerb der Fleischsubstanz, sondern der beigemengten Salben und Specereien zum Zwecke hat; es ist jedoch eine feststehende Thatsache, dass die Mumiensubstanz an sich gleichfalls Genuss, Nutzen und Heilkraft gewährt."

המומיא עושין לה סמים ומשיחות וכורכין את המת במטלאות ובגדים ומניחין אותם בארונות של עץ שקמה שאינו שולט בהם רקב הנה מצד המטליות והבגדים הלא גם עתה מפשיטים מעליהם שאינם נעשין עפר ואע״פ שלפעמים קצת המטליות נעשים כבגד עדים מ״מ אינם מתערבין בבשר המת שהמת גופו קשה כאבן ונופחין בעידי בגדים הללו והולכין להם גם מצד הארון כבר כתבנו שעץ שקמה זה אינו שולט בו רקבון ואפילו שיהיה שם מעט רקבון מן העץ אע״פ שאין כן האמת מ״מ אינו מתערב עם בשר המת — — הסמים והמשיחות אינם גורמין קיום לבשר אלא שהם מרחיקין ממנו הנזקין וההפסדת המתרגשין לבא עליו — לוקחין מהאברים העליונים וממתניו ולמטה כלא חשיבין וזה לשתי סבות וכו׳ שהמומיא עתה היא עפרא בעלמא ושכל הרפואות למתרפאין בה אינה אלא בשביל הסמים והמשיחות שבה בלבד וגם מה שמסתחרין בה יש להתירו בשביל טעם שאין תכלית המקח והממכר בשביל הבשר מצד עצמו דהוא כלא חשיב אלא בשביל הסמים והמשיחות שנקלטו בו . . . הגם שנודה שכל ההנאה והרפואה הוא מן הסמים והמשיחות ושאין בבשר המת שום תועלת — כללא דמלתא דדבר מוסכם הוא שיש בבשר המומיא גם מצד עצמה הנאה ותועלת וכו׳.

Staub vom Grabe frommer Männer galt schon in talmudischer Zeit als Heilmittel gegen das Fieber, vgl. meine Abhandlung über die Leichenfeierlichkeiten im nachbiblischen Judenthume in Frankels Monatsschrift X, 389 Anm. 62. Noch Jakob Reischer (starb 1733 als Rabbiner von Metz) hatte ein Gutachten über die Frage, ob der Genuss der Grabeserde als Heilmittel gegen das Fieber zulässig sei, abzugeben (שו״ת שבות יעקב III No. 94.) Unter den Zaubermitteln, die noch heute bei den Mohammedanern in Aegypten für sehr wirksam angesehen werden, wird der Staub vom Grabe des Propheten in erster Linie genannt. Kuchen aus Staub vom Grabe des Propheten werden gegessen oder in eine lederne Kapsel eingenäht, als Amulet getragen oder aufgehangen. Auch auf den Gräbern anderer Heiligen in Cairo wird geweihtes

Brot bereitet und den Besuchern gereicht. Manche Leute in Aegypten tragen ein Säckchen beständig in der Tasche als ein Zaubermittel bei sich, Andere essen es als ein schätzbares Mittel gegen Unwohlsein und als Vorbeugungsmittel gegen Krankheit (E. W. Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Aegypter II, 73—74; III, 51—52). Die arabischen Frauen geben ihren Männern Wasser, das mit der Erde eines Grabes vermischt war: Solwân als Liebesmittel zu trinken (Freytag, Einleitung in das Studium der arab. Sprache 201). Diese abergläubischen Vorstellungen sind auch in die jüdischen Kreise eingedrungen. Eine israelitische Frau in Aegypten bereitete ihrem Manne zur Erweckung seiner erkaltenden Zuneigung Liebestränke (אשתו עושה לו כשפים ומשקה אותו מיני סממנים העשויים מן אבן ששוחקת אותו במים — כדי למצא חן וחסד בעיניו), die die Gesundheit des Mannes völlig untergruben und zur Scheidung der Gatten führten. Die Sache wurde durch eine im Hause bedienstete arabische Wäscherin ruchbar. (Abraham halewi in שו"ת גנת ורדים II, fol. 70b. Diese Gutachtensammlung enthält auch I fol. 122b ff. den interessanten Bericht über den gegen das Studium des ס׳ פרי מגדים in Aegypten erlassenen und später wieder aufgehobenen Bann.)

V.

Isaak b. Durbal.

Auf der letzten Seite der Berner Handschrift befindet sich folgende Aufzeichnung in alter Schrift:

אני יצחק בר דורבלו ראיתי בוורמיישא כתב ששלחו אנשי רינוס לארץ ישראל בשנת תשך לפרט ושאלו לקהלות שבארץ יש׳ על שמע ששמענו על ביאת משיח ועל סירכא דליבא מה אתון ביה תשובה על ביאת משיח לא הייתם כדיי להשיב וכי׳ אינכם מאמינים לדברי חכמים וסימניהם ועדיין הסימנים לא באו וסירכא שבשומן הלב נחנו סנהדרי גדולה ונחנו סנהדרי קטנה איכלין אותה כי דביקתה מחמת שומן הוא ופירוש חלב העשוי ככובע אינו סותם אמרו לה חוטי דברכשתא ואמרי לה טרפשא דליבא כגון אינקב הלב לבית חללו אין חלבו סותמו וכד ניקבה כרכשא למטה במקום שאין דבוקה בין הירכיים אין חלבה סותם וחתם הכתב ר׳ יעקב בר׳ מרדכי מרוסייא וכל דורו וגם כתבו טוב היה לכם לשאל לנו בעומקי יבמות ועירובין ושלום לשואלי טובתינו.

Wenn dieser bisher nicht bekannte Brief echt ist — manche Wendung in demselben, wie סנהדרי גדולי וסני קטנה und der Schlusspassus: טוב היה לכם לשאל וכו׳ klingt verdächtig — so haben wir hier eine von den rheinischen Gemeinden im Jahre 960, also aus der Zeit Ottos I. und vor R. Gerschom, nach Palästina gerichtete Anfrage, ob das Gerücht von der erfolgten Ankunft des Messias sich bestätige und welche Praxis in Palästina über סירכא שבשומן הלב (Jore Deah 40, 1) beobachtet werde. Die Lage der deutschen Juden unter Otto I. war eine traurige und ihre Sehnsucht nach der messianischen Zeit wohl erklärlich. Ein um diese Zeit (in Palästina?) lebender Jakob ben Mordechai aus Russland oder Galizien ist mir nicht bekannt. Isaak ben Durbal, der obigen Brief in Worms gesehen haben will, war ein vielgewanderter Mann. Er kannte nachweislich aus eigener Anschauung Polen, Russland, Böhmen (Prag: Isaak halaban) und Frankreich (das Lehrhaus des R. Tam in Rameru) und hielt sich, wie aus unserer Notiz hervorgeht, auch in Worms auf. Seine Zusätze zum Machsor Vitry werden öfter erwähnt, vgl. über ihn Gross im Magazin für die Wissensch. des Judenth. X. 75 und die

[redacted]

dort angeführten Quellen: Kerem Chemed III, 200, Ozar nechmad II, 11, Luzzato, in אוצו טוב 27 und Briefwechsel 187. Er ist nicht zu verwechseln mit מר דורבל einem der Opfer des ersten Kreuzzuges, angeführt in dem Gutachten des R. Meir ben Baruch ed. Prag Nr. 501, Agudda 46a = Letterbode 8, 130—131, Grätz Gesch. 6,[1] 428 (6,[2], 397), Luzzato Briefwechsel 742, Zunz ges. Schriften II, 22. דורבל scheint ein deutscher Name zu sein und gehört in die Gruppe der aus mhd. balde kûhne gebildeten Eigennamen, wie Theobald, Willibald, Balduin, vgl. Förstemann, altdeutsches Namenbuch.

VI.

Deutscher und jüdischer Aberglaube. Die Wünschelruthe.

Die bereits erwähnte, aus dem 15. Jahrh. stammende Münchener hebräische Handschrift 235 enthält f. 67b—70a und f. 95a weitläufige Mittheilungen über die Anfertigung von Wünschelruthen und über die dabei und bei anderen Anlässen zur Anwendung kommenden deutschen Beschwörungsformeln, die für die Geschichte des deutschen Aberglaubens überhaupt sehr interessant sind und besonders für das tiefe Eindringen desselben in jüdische Kreise einen merkwürdigen Beleg darbieten. Ich gebe die bezeichnendsten Stellen im hebräischen Texte und deutscher Uebersetzung:

A.

a) בערב ליל תקופת תמוז לאחר שקיעת החמה לך לאילן לוזים מן שנה ותברור ד' חוטרות שמגדלים באותה שנה וקשור אותם יחד ותפוש אותם בידך השמאלית ושים בידך הימנית זהב וכסף ותסבב עמו המקלות ג' פעמים ואמור כך זאת המקלות יהיה לי להצלחה כמו שהיו המקלות של יעקב אבינו ע"ה להצלחה כשראוהו הצאן בהמקלות ויולדו דוגמת' כך יהיו המקלות הזאת להראות לי חפורות הן כסף הן שוה כסף הן תכשיטים המקלות הלו אני משביעך בשם אל שדי צור עולמים בשם אה"ה אשר אה"ה בשם יודע עתידות בשם מיכאל בשם קותיאל בשם לוף בשם לוף בשם קותיאל בשם מיכאל והנח שם הכסף והזהב ובבקר קודם הנץ החמה לך אל המקלות ותחתוך אותם נגד החמה וגם נגד ארבע רוחות מזרח מערב צפון דרום ואמר כך לכל חיתוך:

Am Vorabend der Sommersonnenwende (Johannistag) nach Sonnenuntergang geh' zu einem jährigen Haselbaum, suche dir vier in diesem Jahre gewachsene Ruthen aus, binde sie zusammen und nimm sie in deine linke Hand; in deine rechte Hand nimm Gold und Silber, umkreise damit die Ruthen dreimal und sprich: diese Ruthen seien mir glückbringend, wie einst die Stäbe unserem Erzvater Jakob . . . um mir verborgene Schätze von Geld, Geldeswerth oder Schmuckgegenständen zu zeigen. Ich beschwöre dich im Namen des allmächtigen Gottes, des Hortes der Welt, Ehje ascher ehje, des Zukunftskünders, im Namen von Michael, Kuthiel, Luf, Luf, Kuthiel, Michael. Lege dort das Gold und Silber nieder, des Morgens vor Sonnenanbruch geh' zu den Ruthen, schneide sie in der Richtung zur Sonne und zu den vier Weltgegenden: Ost, West, Nord, Süd, und bei jedem Schnitte sprich also:

„Lieber Gott, ich bitte (בידך) dich, dass du gebst Macht zu diesen Ruthen, dass sie mich müssen weisen auf die Statt die Rechtfertigkeit, so da liegt verborgen (בור בירגין) Silber oder Gold, gemünzt oder ungemünzt, es sei verborgen oder es sei וויישט דר קימן (sonst erkennen?), es sei ober der Erden, es sei unter der Erden in Gottes Namen Amen.

Du Häslein Holz, ich beschwören dich bei Himmel und bei Erden und bei allem Gestirne die an dem Himmel sein und bei Sonn' und Mond und bei der heiligen Krone und bei dem Meer und dem Gries in dem Meer und bei vier Enden der Welt (Werlt, וערילט) und bei dem letzten Gericht, das sei also. Das beschwör' ich dich in dem Namen, das du bist eingeschnitten worden, Michael, Kuthiel, Luf, Luf, Kuthiel, Michael und bei dem letzten Gericht, dass du mir die ganze Wahrheit weisest des verborgen Schatz, des ich nachsuchen in Godes Namen Amen.

b) ובכל צד מורח מערב צפון דרום יאמר זה הלחש ויחתוך אותכם ויחתכם בסכין חדש ויהיו מוצלחים בעזר צור עולמים. ואת השמות יהוא נכתבים על השרביטים צד אחד אל אלי אלואי אגלא שבאות טטרא גרמטון, צד השיני מיכאל קותיאל לוף לוף קותיאל מיכאל שדי אהיה אשר אהיה צור יודע עתידות. שים הבי׳ מקלות החיתוכים זה בזה ועוד הבי׳ מקלות זה חיתוך בחיתוך חבירו ותן בידיי של ב׳ נערים אוני לאס ויי דען רוטן נאך בולגן און לאש זיי מיט עיין גאן ואז אמור זה.

Nach jeder Weltrichtung spreche er diesen Spruch, er schneide sie mit einem neuen Messer ab und sie werden glückbringend sein. Auf den Ruthen werden folgende Gottesnamen geschrieben, vorn: El, Eli, Eloa, Agla, Sabaoth Tetragrammaton, rückwärts: Michael, Kuthiel, Luf, Luf, Kuthiel, Michael, Schaddai, Ehje ascher ehje, Hort, Zukunftskünder. Lege die Schnittflächen der beiden Ruthen zusammen und aufeinander, gieb sie in die Hände zweier Knaben und lass sie den Ruthen nachfolgen, und lass sie mit ein gân (gehen) und sprich dann Folgendes:

„Gott Herr, ein enblecker (Offenbarer ענפלעקער vgl. Grünbaum, jüd.-deutsche Chrestom. 77—78) aller Verborgniss, ich bitte (בידן) dich Herr Gott, Beschaffer Himmel un Erde, dass du mir beweisest dein Gnad in meiner Frage", dann sage er Folgendes:

„Deus cujus providentia in sua dispositione non fallitur, te suppliciter exoramus ut noxia cuncta submoves etc." (auszugsweise mitgetheilt von Güdemann Cultur der Juden in Italien 333—34). „Gott, dein Zuversichtigkeit nit fehlt (ועלט) in deiner Zukunft (שיקונפט), wir bitten dich, Herr Gott, dass du abthuest all Bosheit un weisest uns alles das zukünftig ist oder zuvorsichtig ist in Godes Namen. Amen.

Gott, dein Vorsichtigkeit in deiner König Gnad nit entraubet, dich inniglichen bitten wir, dass du all Bosheit un Falschkeit vertreibst un all unser zukummiren Dink aus Gunst im Namen des lebendigen Gottes, Schöpfer all Geschaffniss. Ich beschweren euch bei Gott lebendig, ich beschweren euch Ruthen (רודין) bei dem wahren Gott, bei dem heiligen Gott, dass ihr von Stund (שטונט) an euch beugen zu der Statt dies Schatzes un der euch beugen andermal אשביעכם (ich beschwöre euch) bei sein Namen Gott heilig, dass ihr von Stund gât zu der Statt dieses Schatz un der euch beugen durch das, das lebet in Ewigkeit aller Ewigkeit.

Während des Schatzgrabens spreche man folgende Gebete und Formeln:

כשתבוא להפור תאמר ויחי נועם והאמר תחנון

אַטו שַׁטו טַשו אֵט קְרָאט מְרָאט יוֹרַט נוֹקִים לוקים אַרְמַט פַּטְרֵי נֹוגי לוֹקִים אשביעכם בשם אלהי עולם ששמו לא פורש נעלם שלא ינתק החפורה הזאת ממקומה ולא תחליבם (?) הזהב או הכסף או התכשיטין לכל דבר שטן שטן שטן שטן שטן שטן שטן שטן גְריפו תְרִיפְ

נֹטרִי דיוֹקִי יוֹרקִי סוֹקִי פוֹקִי עַסְפָּא סַפָּא בשם אל שדי בעורתי אַקוֹש פַּקוֹש קַרקוֹש קוֹאיל קוֹאַנְט פִּיאַן יַפִּיאַן קַרַקאן בוֹרְבַאש קוֹנִינוֹרטְיַא

ותאמר עליו חַפּוֹ רַפּוֹ הַפּוֹ שטן שטן שטן גְרִיפּוֹ טוֹרוֹ פַּטְרִי דְיוֹקִי אַסְנְטוּם אוֹמַנְיאוֹש אִיקָא טוֹרוֹ וִוִיטְרוֹ אַקְרַאָה פַּנְטוֹרִי דיוֹקִי סוֹקִי פוֹקִי אַלְפוֹלִי מולדא שטן שטן שטן אַטְרִי לוֹנְקָא אשביעכם בשם אל שדי בשם כל מלאכי צבאות לשמור החפורה הזאת שלא ינתק ממקומו וחוור וקרא תחנון ויהי נעם.

B.

קודם זריקת השמש ביום ו׳ קודם חצי החדש החתוך ב׳ מקלות מאילן לוזים וכל אחר יהא אורכו ג׳ שפאנין ומתי שתחתוך הראשונה או תאמר ז׳ ואל היישן מורח וכתוב עליה מורח ומתי שתכרות השני תאמר ז׳ ואל היישן מערב וכתוב עליה מערב ותחתוך בכל אחר עיין גאביל שתדקור זו בזו ומתי שתעשה המעשה או תאמר זו והנח עליהם היד (ויחתוך נגד מורח ויחתוך נגד מערב :am Rande).

Vor Sonnenaufgang, an einem Freitag in der ersten Hälfte des Monates schneide zwei Haselruthen, jede drei Spannen lang. Beim Schneiden der ersten sprich: sie soll heissen: Osten und schreibe auf dieselbe: Osten; beim Schneiden der zweiten sprich: sie soll heissen: Westen und schreibe auf dieselbe: Westen, schneide gegen Osten oder Westen. Aus jeder Ruthe schneide eine Gabel und stecke die eine in die andere Gabel. Lege dabei die Hand auf dieselben und sprich:

„Ich beschwöre euch Heselîn-Ruthen (העזלין רודין) bei dem Schöpfer (בורא) und bei den Altvätern (אלטועדרין, Patriarchen), die vor dem Angesicht Gott (es) allzeit stân, dass ihr in keiner lei Lust (oder lasset לושט) ihr bescheit (bescheidet) mich und mein Gesellen, dess ich begehren bin. Hat er es gedan (gethan), so gat (gehet) auf; hat er es nit gedan, so bleibt stille stân. bei dem allmächtigen Gott Amen“.

„Ich beschwöre euch Heselîn-Ruthen bei den drei Mannen, die sich wollten lassen tödten (דודין als Reim auf רודין) um der Wahrhaftigkeit willen (Chananja, Michael und Asarja), dass ihr mich führet auf die rechte Wahrheit, dess ich begehren bin u. s. w. bei Gott dem Herrn.“

„Ich beschwöre euch Heselîn-Ruthen bei dem (am Rande הוא יהונתן) גשוצא יוֹנְכִי אוני פיילא די ניא הינדר ווערט גיט (bei dem Geschôz (? Geschoss) Johann (?) und Feile (?), die nie hinterwärts geht, dass ihr mich weiset und mein Gesellen die Wahrheit, dess mir (wir) begehren sein (sind) u. s. w. bei dem obersten Gott Amen.“

„Ich beschwöre euch, Heselîn-Ruthen bei der Thora, die Gott Mose gab auf dem Berg Sinai und bei der heiligen Schechina, die in den jüdischen Büchern geschrieben stât und bei Tetragrammaton Eli Sabaoth Elohai Eljon Adoneai El, יוֹנֵנֵם (Johannes ?) אוֹט אוֹט אֵימַת אִישְׁשִׁירוֹת אִיבְיוֹן בוֹכֵר אגלא עמנו אל אַלְפָא אַטוֹ פְּרִנְצִפִּיאוּם (principium) עַר פִּיטַם.

C.

Schreibe in kleiner Schrift auf ein Blatt: ja (הֵן), auf ein anderes: nein (לאו), nimm unbebaute Erde, mache daraus zwei Rollen und thue je eines der Blättchen in dieselben. Hole dann heimlicher Weise Brunnenwasser, giesse es in eine Schale und lege stillschweigend die Rollen hinein und sprich Folgendes:

Ich beschwöre dich vom Herren, der Himmel und Erde schuf, was Recht ist, mögest du mir zeigen, was nicht recht ist mir verhehlen; ich beschwöre

dich vom Stabe, mit dem Moses das Meer spaltete u. s. w. Darauf bete die Psalmen 4, 12, 15, 31, 55.

D.

a) In der Dämmerstunde oder vor Sonnenaufgang am Morgen des Tages der Sommersonnenwende (Johannistag תקופת חמה) grabe mit Holz, umgeben von Gold und Silber und sprich:

„Gott Vater mit Namen, ich beschwör' dich, du Eisenkraut*), bei Gott אלהי ישראל und bei Gott Himmel und Erde und bei Gott, der da hat beschaffen dich, und bei Abraham Isaak und Jakob und bei den 70 Namen von Gott und bei den 70 Sanhedrin und bei dem Schem hammephorasch, der da ausgeht aus Mund des Hohenpriesters und bei 7 Siphre Thora und bei den 10 Generationen (י׳ דורות), dass du mir also lieb (ליפא) wirst als (אז) Silber und Gold und dein Tugend nit lässest in der Erden und wo ich dein zu bedarf, dass du mir lieber seiest wann Silber und Gold. Das sei wahr in Gottes Namen. Amen.

b) Am Montag Abend (nach Sonnenuntergang) geh' auf ein Feld, wo du die gelbe und breitblättrige Papelblume (Malve, (הפרח שקו׳ פונפואין או פאפין בלומין וצורתי נפל ורחב) findest. Grabe mit dem Antlitz gen Osten, bücke dich, umkreise die Stelle einmal und verneige dich gen Osten und sprich:

„Steht ihr allhie ihr kurz. ihr recht Krüppel [oder kariofel (Gewürznelke) kerwel (Kerbelkraut, caere folium) (קרופיל)] Wurz. Wie dic (= oft, דיק) ich euch nu sucht. un nit gefinden mocht. nu han ich euch gefunden. nu lohnt mir der Stunden. ich beschwör' euch bei Gott und bei seinen Kinden. dass ihr mir lasst dadurch ein recht Urtheil finden.“ (Darauf nenne er die betreffende Angelegenheit.) „Mac (mag) das gesein (מק דש גזיין). so wärt (werdet) schön un fein. mac das nit gewesen. so trauert un senkt euer houbet zu der Erden.“

Des Morgens geh' zur Stelle und schau: wenn die Sache möglich ist, so blüht die Blume sehr schön, im anderen Falle ist sie zu Boden geneigt.

c) Den Fenchel (פנייל fenouil) beschwört man also vor Sonnenaufgang:

„Es lauf sich aus (עש לופ זיך איש = es zog aus) leise. Fenchel der weise. durch stoc un durch Stein. un durch finster wolken unserem viel lieben trehtîn (טרעכטין mhd. = Gott) heim. Da sprach unser viel lieber trehtîn, gelobt muss er heut' un' immer sein: Wannen (= woher) kommst du so leise. Fenchel der weise. her durch stock un' durch stein. und durch finstern Wolken? Mir sein all' worzel (וארציל Wurzel) gram. dervon bin ich mir selber unverholt (אונבערהולט). Da sprach unser lieber Herr, gelobt muss er heut' un' immer sein: ganc (geh', גנקא) Fenchel heime. un' hab dir ihr aller heile. heile von Frauen, heile von mannen. un' wer dich treit (טרייט treget, trägt) unter seinem Gewande, der muss sein behüt'. sein leibe un' sein gemüt. von eisen un' von stahel (שטהיל). un' von stock un' von stein. un vor Feur un' vor Wasser. un' vor aller schlimme übel, das

*) Eisenkraut und Beifuss spielen im Johannisfeuer eine Rolle. Am Johannistag (Sonnenwende, 24. Juni) werden diese und andere Kräuter in's Feuer geworfen unter dem Spruche: „es geh hinweg und werd verbrennt mit diesem Kraut als mein Unglück“ (Grimm, Deutsche Mythol. 3, 585). Die Sitte der Deutschen und anderer Völker um das Johannisfeuer zu tanzen und über dasselbe zu springen, war von den Juden mancher Länder schon frühzeitig am Purimfeste geübt. Vgl. Synhedrin 64 b (משוורתא דפוריא), Raschi z. St. u. Aruch s. v. שוור schildern den Brauch ausführlich. Die Uebersetzung beider Stellen ist bei Levy chald. Wörterb. s. v. משוורתא (III, 269—70) mitgetheilt.

da ê (אי, ehe, vormals) geschaffen wart. sint (זינט mhd. = seitdem) Adam (אדם הראשון) gemacht wart. Das sei wahr in Godes Namen amen."

Dies spreche er an einem Montag oder Donnerstag (ביום כניסה) vor Sonnenaufgang dreimal, umkreise die Dolde (דולדא) desselben mit goldbeschlagenem Silber dreimal, schneide sie mit jenem Silber ab, wasche sie mit Wein, hülle sie in ein Seidentuch, thue Weizen und Geld dazu und lege sie in Wachs.

Die hier gegebenen Regeln über die Anfertigung der Wünschelruthe stimmen mit den aus deutschen Quellen geschöpften genau überein, und die hier verzeichneten Beschwörungsformeln verdienen ein ganz besonderes Interesse, weil sie — wie schon ihr sprachlicher Charakter zeigt — über das 15. Jahrhundert, in welchem sie niedergeschrieben wurden, weit hinaufreichen, während die anderen bisher bekannten Formeln, z. B. die im neuen literarischen Anzeiger II (München 1807) 366 und in den Jahrbüchern des Vereins für mecklenburg. Geschichte und Alterthumskunde V (1840) 109 ff. von J. Mussäus veröffentlichten christlich-modern gefärbt sind. In diesen werden neben dem Stabe Moses und Aarons: die 72 Gottesnamen, Jehova, Adonai, Elohim, Agla, Tetragrammaton, Nuray (נהוראי) die Engelnamen Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, die vier Evangelisten, Johannes der Täufer, die Geister Aziel, Ariel, Marbuel etc. angerufen.

Die genaue Uebereinstimmung unseres handschriftlichen Berichtes mit den Mittheilungen aus anderen Quellen mag aus den folgenden Sätzen J. Grimms deutsche Mythol. 3, 927 erhellen:

„Gewöhnlich brach man die Wünschelruthe aus einer *Haselstaude*; nach Vintler ist sie „der *jährige Zweig* (sumerlate) eines wilden Haselbaumes", es wird dazu bei *rechtem Mondscheine* ein Ast mit einer zwisele, zwispel (furca) geschnitten und *dreifach zusammengewunden*. Andere fordern eine weisse Hasel- oder Kreuzdornruthe, die *Gabel* oder Twiele hat, *in einem Jahr gewachsen* und woran kein Flecken altes Holz ist; sie muss so stehen, dass *Ost- und Westsonne durch die Twiele scheint*, sonst ist sie nicht gut. Wer sie brechen will, geht an *einem neuen Sonntag Morgens zwischen 3 und 4 Uhr stillschweigend* zu der Ruthe, *kehrt sein Angesicht gegen Morgen, neigt sich dreimal* vor der Ruthe und sprich: Gott segne dich, edles Reis und Sonnenzweig. Darauf folgen sieben Beschwörungen." — Es gilt die Ruthe *richtig in der Hand zu halten, beide Enden fassend*, so dass der Stiel, in den sie zusammenlaufen, sich aufwärts kehre . . . nach Anderen wird mit jeder Hand eine Zinke der beiden Gabeln fest emporgehalten . . .

„Wie der *Mond ist neu* geworden, da ist der erste und letzte Tag — nach dem siebzehnten (in der zweiten Hälfte des Monats) ist nichts Gutes mehr zu hoffen in jedem Monat." (Meckl. Jahrb. a. a. O. S. 109.)

Der Haselbaum (Frau Hasel) war den Deutschen besonders heilig. Wie aus den mitgetheilten Formeln ersichtlich ist, wurden auch die Haselstäbe Jakobs (Gen. 30, 37) als ältestes Vorbild der Wünschelruthe betrachtet. In der Literatur der Wünschelruthe wird auf die Rhabdomantie der Alten und auf Hosea 4, 12 hingewiesen. Aus dem rabbinischen Schriftthume könnte noch Tosefta Sabbat VII: השואל במקלו ואומר אם אלך ואם לא אלך הרי זה מדרכי האמורי ואע״פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו und Gedalja ibn Jachja Schalscheleth

nakkabbala ed. Ven. 1587, fol. 83b: קוסם יש מכמה מינים . . . . שלוקח מקל בידו ומכה בו עד שתפנה מחשבתו מכל הדברים וחושב על הדבר הפרטי שרוצה לו שמתנבא הדברים העתידים להיות hinzugefügt werden.

VII.

Echad mi jodea einem deutschen Volksliede nachgebildet.

Den vorangegangenen Anmerkungen, in welchen von dem Eindringen deutscher Sitten und Anschauungen in jüdische Kreise gehandelt wurde, mag zum Schlusse noch eine kurze Notiz angereiht werden, um zur weiteren Bestätigung der bekannten Thatsache von dem Einflusse des deutschen Volksliedes und der deutschen Sangesweise auf die jüdische Liturgie die der Pesachhaggada einverleibte Recitation Echad mi jodea auf seine Quelle zurückzuführen.

Bei Karl Simrock die deutschen Volkslieder, Frankfurt a. M. 1851, ist S. 520 ff. das nachstehende Volkslied abgedruckt:

335. O Lector lectorum.

Guter Freund, ich frage dich. | Guter Freund, was fragst du mich? | Sag mir was ist Eines? | Eins und Eins ist Gott der Herr, | Der da lebt | Und der da schwebt | Im Himmel und auf Erden.

Guter Freund, ich frage dich. | Guter Freund, was fragst du mich? | Sag mir was sind zweie? | Zwei sind Tafeln Moses, | Eins und Eins ist Gott der Herr, | Der da lebt Und der da schwebt | Im Himmel und auf Erden.

Guter Freund, ich frage dich. | Guter Freund, was fragst du mich? | Sag mir was sind dreie? | Drei sind Patriarchen, | Zwei Tafeln Moses, | Eins und Eins ist Gott der Herr, | Der da lebt | Und der da schwebt | Im Himmel und auf Erden.

Guter Freund, ich frage dich. | u. s. w. | Sag mir was sind viere? | Vier sind Evangelisten, | Drei Patriarchen, | u. s. w.

Guter Freund, ich frage dich. | u. s. w. | Sag mir was sind fünfe? | Fünf Wunden Christi, | Vier Evangelisten | u. s. w.

Guter Freund, ich frage dich. | u. s. w. | Sag mir was sind sechse? | Sechs Krüg mit rothem Wein | Schenkt der Herr zu Cana ein | Zu Cana in Galiläa. | Fünf Wunden Christi | u. s. w.

Guter Freund, ich frage dich. | u. s. w. | Sag mir was sind sieben? | Sieben sind Sakramente | Sechs Krüg mit rothem Wein | u. s. w.

Guter Freund, ich frage dich. | u. s. w. | Sag mir was sind achte? | Acht sind Seligkeiten | Sieben sind Sakramente | u. s. w.

Guter Freund, ich frage dich. | u. s. w. | Sag mir was sind neune? | Neun sind Chöre der Engel, | Acht Seligkeiten | u. s. w.

Guter Freund, ich frage dich. | u. s. w. | Sag mir was sind zehne? | Zehn Gebote Gottes, | Neun Chöre der Engel, | u. s. w.

Guter Freund, ich frage dich, | u. s. w. | Sag mir was sind eilfe? | Eilf tausend Jungfrauen, | Zehn Gebote Gottes, | u. s. w.

Guter Freund, ich frage dich. | Guter Freund, was fragst du mich? | Sag mir was sind zwölfe? | Zwölf sind Apostel, | Eilf tausend Jungfrauen, | Zehn Gebote Gottes, | Neun Chöre der Engel, | Acht Seligkeiten, | Sieben Sacramente, | Sechs Krüg mit rothem Wein | Hat der Herr geschenket ein | Zu Cana in Galiläa. | Fünf Wunden Christi, | Vier Evangelisten, | Drei Patriarchen, | Zwei Tafeln Mosis, | Eins und

[redacted]

Eins ist Gott der Herr, | Der da lebt | Und der da schwebt | Im Himmel und auf Erden.

Simrock bemerkt zu diesem Volksliede: „Wie kommt Saul unter die Propheten? wird man fragen. In der That aber ist das Lied, das bei uns wohl die katholische Vesper heisst (eine evangelische ist nicht mittheilbar) mit dem mönchischen Trinkliede verwandt, dessen Ueberschrift es trägt, und wird noch jetzt von unseren Bauern in fröhlicher Gesellschaft gesungen. Die dialogische Form hat es mit dem vorstehenden gemein. Vgl. Erk, Neue Sammlung deutscher Volkslieder, Berlin 1841, II, 1, 48. Oesterreichische Volksmärchen von Franz Ziska, Wien 1822, S 95."

Die Uebereinstimmung dieses Volksliedes mit der bekannten Recitation Echad mi jodea springt sofort in die Augen. Die letztere ist eine Nachbildung des ersteren mit Beibehaltung alles nicht specifisch Christlichen: Gott der Herr, zwei Tafeln Mosis, 3 Patriarchen, zehn Gebote, und Hinzufügung einer dreizehnten Nummer den יג' מדות zu Liebe. Echad mi jodea stammt etwa aus dem 15. Jahrhundert (Zunz, gott. Vortr. 126), fehlt in allen nichtdeutschen Haggadas, z. B. im Machsor Rom ed. Bologna 1540, und ist in den meisten älteren Ausgaben der Haggada nach deutschem und polnischem Ritus, auch bei Bodenschatz kirchliche Verfassung der Juden in Deutschland II, 307, von einer feststehenden deutschen Uebersetzung begleitet, in welcher der Schlussrefrain „unser Gott, der da lebt und der da schwebt im Himmel und auf der Erd" genau mit der Fassung im Volksliede übereinstimmt, dagegen die Uebertragung des dem Originale nicht Entlehnten: wie lernung für ש'ם משנה, Feirung für שבע ימי שבתא recht unbeholfen ist. Für die Zeitbestimmung des deutschen Volksliedes, das von den Bauern „in fröhlicher Gesellschaft", wie Echad mi jodea von den Israeliten beim frohen Passahmahle gesungen wird, ist hierdurch ein Anhaltspunkt gewonnen.

Les expulsions des Juifs de France
au XIVe siècle

par

ISIDORE LOEB.

L'expulsion des Juifs de France sous Philippe-Auguste, en 1181, n'a pas eu de suites bien graves, le roi de France ne régnait alors que sur un territoire de peu d'étendue et les trois quarts au moins de la France actuelle échappaient à son autorité. L'expulsion qui paraît avoir eu lieu sous St. Louis, vers 1350—54, ne fut sans doute exécutée que très mollement et fut bientôt révoquée[1]). L'expulsion de 1306, sous Philippe le Bel (10 *ab*, jour de la Madeleine, 22 juillet), porte au contraire, au Judaisme français, un coup dont il ne se relèvera pas. Elle atteint les Juifs d'une grande partie du territoire français actuel, aussi bien ceux de l'Ile-de-France, du Poitou, de l'Anjou, que ceux de la Champagne, de la Normandie et de la grande et belle province du Languedoc[2]). Les Juifs, il est vrai rentrent plus tard en France (1315), mais leur existence y est incertaine, constam-

---

[1]) Voir Graetz, *Geschichte*, 2e édit., VI 278 (note 2, n° 29) et VII 118. Les sources sont: *Ordonnances des rois de France*, I 85; Mansi, *Concilia*, XXII 882; Ibn Verga, *Schebet Jehuda*, n° 32 (qui met l'expulsion en 1254) et la notice de la p. 115, ligne 25, édit. Wiener. Ajoutez, *Recueil des Historiens de la Gaule et de la France*, XXII 215 et XXIII 402, qui placent cette expulsion, le premier en 1250, le second en 1251. Elle est également mentionnée dans l'édit de juin ou juillet 1315, de Louis X, dont nous parlerons plus loin.

[2]) Les Juifs restèrent en Franche-Comté, dans la Bourgogne, le Dauphiné, les Etats français du St. Siége, la principauté d'Orange, la Provence, la Navarre (Montpellier, Perpignan, etc.). Ils restèrent probablement aussi dans la Bretagne, où ils étaient sans doute revenus après l'expulsion de 1240 (Lobineau, *Histoire de Bretagne*,

ment troublée par des émeutes et des persécutions de tout genre, interrompue par de nouvelles expulsions. Le symptôme le plus significatif de leur misère matérielle est la décadence irrémédiable de leurs écoles, autrefois si florissantes. Les consultations 268 à 272 d'Isaac b. Scheschet (Ribasch), qui n'ont pas échappé à Mr. Graetz, montrent dans quel profond abaissement étaient tombées chez eux les études rabbiniques[1]). Par l'expulsion de 1306, le Judaisme français est frappé à mort, et sa vie, jusqu' à l'expulsion définitive de 1394, n'est plus qu'une lente agonie.

Il y a, dans cette histoire des dernières années des Juifs de France, des parties encore peu ou mal connues: nous allons essayer de les étudier de plus près.

I. Récapitulons d'abord les faits établis par des documents ou des informations authentiques[2]).

1. Après l'expulsion de 1306, un certain nombre de Juifs purent rester ou revenir en France, principalement pour faire rentrer, au profit du roi, les créances des Juifs exilés, mais ils furent expulsés le 22 août 1311 [3]).

I 242). Il est probable qu'ils ne furent définitivement expulsés de la Bretagne qu'après 1491, époque de la réunion de la Bretagne à la France. Dans l'oraison funèbre prononcée à la mort d'Anne de Bretagne (1514), qui, par ses fiançailles avec Charles VIII, apporta cette province á la France, Anne est louée, entre autres, pour avoir été cause de l' expulsion des Juifs (Lobineau, I 836).

[1]) A ces consultations il faut joindre les cons. nos 193—194 et le no 212, adressées toutes les trois à Isaie b. Abba Mari. Le Rabbi Astruc de la consult. 270 est ce même Isaie b. Abba Mari, les Abba Mari s'appellent, en général, Astruc. La ville de טוּשׁאי, où Isaie était allé, pourrait être Touchay, départ. du Cher. Le rabbin Simson (cons lt. 212) est probablement celui de la consult. 268, l'excommunication qu'il prononce contre les personnes qui l'ont dénigré est sûrement un incident de sa querelle avec Isaie.

[2]) Voici la suite des rois de France de cette époque: Philippe IV le Bel, mort 29 nov. 1314. — Louis X le Hutin (1314—1316). — Philippe V le Long (5 juin à 15 nov. 1316, régent). — Jean I posthume (15 à 19 nov. 1316). — Philippe V (1316—1322). — Charles IV (1322—1328). — Philippe VI de Valois (régent 31 janvier à 1 avril 1328, pendant qu'on attend la naissance posthume d'un roi; puis roi 1328—1350). — Jean II le Bon (1350—1364). — Charles V (régent 1356—60, pendant la captivité de Jean, son père; roi 1364—1380). — Charles VI (1380—1422).

[3]) *Ordonn.* I 488; Siméon Luce, *Documents du Trésor des Chartes relatifs aux Juifs sous le règne de Philippe le Bel*, dans *Revue des Etudes juives*, tome II, p. 67, no 96. Il n'y a pas eu des Juifs en France en 1314, l'incident de Denis

2. Après la mort de Philippe le Bel, son fils Louis X permit aux Juifs (1315) de rentrer en France pour 12 ans, avec promesse de les avertir un an d'avance, s'il voulait les expulser au bout de ces 12 ans[1]).

3. Les Juifs du midi de la France eurent à souffrir de cruelles persécutions, d'ailleurs bien connues, en 1320 (Pastoureaux) et en 1321 (prétendu empoisonnement des fontaines d'accord avec les lépreux).

4. Pendant la captivité de Jean II, le régent Charles, son fils, permit aux Juifs de rentrer France, sans qu'on sache bien comment et quand, après le retour de 1315, ils en avaient été chassés. Les Juifs revinrent dans le pays en 1359 (ou peut-être 1358[2]), et Jean II, après la fin de sa captivité, s'empressa de confirmer cette mesure par un édit daté de mai 1360[3]). Il est curieux que ce fameux Manecier, qui paraît avoir négocié ce retour des Juifs, soit précisément de cette ville de Vesoul où il y avait, vers 1314, un groupe si remarquable

---

Machault, Juif baptisé, qui fut le prétexte de poursuites contre certains Juifs de Paris, n'est pas de 1314 (comme le dit Delamarre, *Nouveau traité de la police*, I 284), mais de 1394 (Félibien, *Histoire de la ville de Paris*, I 534, et tome II des Preuves, p. 546; sources: Juvénal des Ursins, et Jean Gallus, *Quaestiones*). Cependant, vers 1314, des Juifs de la Franche-Comté pouvaient venir, de passage, en France et à Paris (Voir *Deux livres de commerce*, dans *Revue des Etudes juives*, VIII 169 et IX 92).

[1]) *Ordonn.* I 571 (17 mai 1315; prévoit le retour possible des Juifs); I 595 (28 juin ou juillet 1315, accorde le retour; la date porte: mois de *juignet*, que les uns prennent pour *juin*, les autres pour *juillet*); I 604 (5 août 1315, Reims; 6 août 1315, Soissons; 18 août 1315, Arras). Une ordonnance datée de Paris, 28 juillet 1315 (ce qui confirme le leçon *juillet* dans I 595), désigne nominativement les députés des Juifs du Nord (langue d'oil ou langue française) et du Sud (langue d'oc, Languedoc) chargés par le roi de liquider les créances des expulsés de 1306 (Saige, *Les Juifs du Languedoc*, Paris, 1881, p. 330, nº 57). Les Juifs durent payer 22.500 livres pour le droit d'entrée et s'engager à payer 10.000 livres par an (Beugnot, *Les Juifs d'Occident*, Paris, 1824, 1ère partie, p. 107; Félibien, I 523; — ces deux auteurs reproduisent inexactement les chiffres; — Sauval, *Histoire et recherche des Antiquités de la ville de Paris*, II 516). La pièce qui parle de ces redevances est encore inédite, on en a une copie Archives nationales, JJ 542 B, nº 26.

[2]) L'ordonnance du 5 juillet 1359 (*Ordonn.*, III 351) nomme Robert d'Outreleau procurateur des Juifs de Languedoc, parce que le gardien ou conservateur des Juifs, qui se préoccupait sans doute plutôt des Juifs du Nord, avait omis de pourvoir à cette fonction. Cela prouve qu'à cette date les Juifs étaient rentrés et établis dans le Nord et le Sud. Une date de l'Erodi (nous en parlerons plus loin) pourrait faire supposer qu'ils étaient déjà rentrés en 1358.

[3]) *Ordonn.* III 467.

de Juifs [1]. Le chef de ce groupe, Héliot de Vesoul, faisait partie des députés de 1315 que nous avons signalés précédemment dans une note. Il n'est pas impossible que Manecier fût de la famille de cet Héliot.

5. L'ordonnance de Jean II, en 1360, accorde aux Juifs un séjour de 20 ans. A ces vingt ans viennent s'ajouter successivement 6 ans accordés par Charles V, en mai 1364; puis 10 ans accordés par le même le 15 octobre 1374, contre un don de 3000 francs d'or; enfin 5 ans accordés par le régent Louis d'Anjou, le 14 octobre 1380 [2]. Cela fait, en tout, 41 ans et irait jusqu'en 1401. On sait que ces engagements ne furent pas tenus, et que les Juifs furent expulsés 34 ans après leur retour. Il semble néanmoins résulter des documents qu'ils demeurèrent en France sans interruption de 1359-60 à 1394, mais nous verrons plus loin ce qu'il faut en penser.

6. Les Juifs eurent à souffrir, à Paris et dans les environs, d'une émeute soulevée contre eux en 1380; puis, en 1382, d'une émeute contre le roi dite des Maillotins [3].

L'émeute du 1380 fut probablement plus grave qu'on ne l'a cru jusqu'à présent, des Juifs furent tués, beaucoup d'entre eux s'enfuirent pour ne plus revenir. Ce fut une sorte d'expulsion illégale, signe avant-coureur de l'expulsion définitive, et l'on comprend que certains chroniqueurs juifs, comme par exemple Samuel Usque, aient arrêté à cette date l'histoire des Juifs de France.

7. Enfin vint, avant l'époque fixée, et pour des motifs encore inexpliqués, l'expulsion finale du 17 septembre 1494 [4].

Nous avons déjà fait remarquer, dans cette énumération de faits, une grave lacune: entre 1315 et 1359-60, il y a eu évidemment une expulsion sur laquelle nos documents ne nous apprennent rien. Qu'est-ce qui s'est passé entre ces deux dates? C'est ce que nous allons d'abord essayer d'expliquer.

II. Voici comment des historiens accrédités racontent les évènements de cette époque.

D'après les uns, les Juifs de France auraient été chassés en partie

---

[1] *Deux livres de commerce, l. c.*

[2] *Ordonn.* IV 439 (1364), VI 44 (1374) et 519 (1380); cf. VI 521 et s.

[3] Sauval II 519, Félibien, tome I des Preuves, 200 et 519; *Ordonn.* VI 685, VII 169 à 171.

[4] *Ordonn.* VII 675.

en 1321, puis entièrement expulsés par PHILIPPE VI en 1346 ou 1348, rappelés par JEAN II, à son avènement, en 1350, de nouveau expulsés par lui sept ans plus tard (en 1356 ou 1357), pour être rappelés par lui en 1360 et rester jusqu'en 1394.

D'après d'autres, les Juifs, expulsés en 1321, furent rappelés par PHILIPPE VI, soit à son avénement (en 1328), soit plus tard, et, chassés de nouveau par lui en 1348, ils revinrent en 1359-60[1]).

L'origine de ces renseignements contradictoires, et en grande partie erronés, se trouve, à notre avis, dans les chroniqueurs juifs. Nous allons examiner le récit que chacun d'eux fait de ces évènements.

1. Prenons d'abord la relation de l'EFODI, dont Mr. GRAETZ a le premier signalé l'existence[2]), qui paraît être la plus ancienne et a peut-être servi de modèle aux autres. D'après cet auteur, PHILIPPE fils de PHILIPPE fils de LOUIS (généalogie exacte de PHILIPPE LE BEL) expulse les Juifs en 5066 (1306), au mois d'*ab*; il meurt d'un accident de chasse[3]), son fils LOUIS (LOUIS X) rappelle alors les Juifs, dans la 3 année de son règne[4]), neuf ans après l'expulsion[5]) (donc en 1315), mais les expulse au bout de 7 ans (1321-22), sur la demande du peuple et contre son gré; ils reviennent en 5108 (1348), sous le roi JEAN,

---

[1]) Voir, sur toutes ces opinions embrouillées: BEUGNOT, 1ère partie, p 115; DEPPING, *Les Juifs dans le moyen-âge*, Paris 1834, p. 253; DELAMARRE I 285; FÉLIBIEN I 523-524; SAUVAL II 516-518; BRUSSEL, *Usage général des fiefs en France*, Paris 1750, I 623-624. SAUVAL paraît dire que les renseignements qu'il donne sur ces nombreuses expulsions se trouvent dans ABRAHAM ZACCUT, mais nous n'avons pu trouver dans le *Johasin* que la mention de l'expulsion de 1306 (p. 223, col. 1 de l'édit. FILIPOWSKI).

[2]) EFODI, dans ישועות משיחו d'Abravanel, 2e iyyoun, chap. 2, édit. Calsruhe, f. 30, 3e et 4e colonnes; GRAETZ VIII, note 1. Mr. GRAETZ a signalé également l'analogie de ce récit avec les récits des autres chroniqueurs.

[3]) Cet accident est également raconté par les chroniqueurs français JEAN DES NOUELLES (*Recueil* XXI 196), par un chroniqueur anonyme de Caen (*ibid.* XXII 25), par la chronique rimée attribuée à Geoffroi de Paris (*ibid.* 150, vers 6380 et suiv.), par les Anciennes Chroniques de Flandre (*ibid.* 401). D'autres chroniqueurs n'en savent rien et les historiens le prennent pour une légende. Il fallait absolument qu'une punition du ciel frappât le roi qui avait outragé le pape et persécuté les Templiers.

[4]) Pourquoi l'auteur dit-il que ce fut dans le 3e année de LOUIS X? Il croyait probablement que LOUIS X avait commencé de régner en 1313. JOSEF HACCOHEN, dans ses *Dibré hayyamim*, commet dans tous les cas cette erreur (édit. 1554, p. 82a).

[5]) Il faut évidemment lire תשיעית, non שביעית, comme le prouve le texte parallèle d'USQUE, dont nous allons parler.

et restent pendant tout le règne de ce roi et de son fils Charles, mais le fils de ce dernier, également nommé Charles, les expulse en 5155 (1394)[1]. Les derniers rois mentionnés ici sont évidemment Jean II, Charles V et Charles VI, il est clair que la date de 5108 (1348) n'est pas exacte, puisque Jean II ne monta sur le trône qu'en 1350, mais nous reviendrons sur ce sujet plus loin.

2. Consultons maintenant Samuel Usque[2]) Il faut d'abord signaler une erreur commise par cet auteur[3]): en tête du chapitre consacré à la matière, il a mis la date 5106 (1346), qui s'appliquerait, d'après son récit, à la mort de Philippe le Bel, ce qui est impossible. Ce chiffre est donc erroné, nous en reparlerons également plus loin. Voici, en attendant, le récit d'Usque, presque en tout semblable à celui d'Efodi: Philippe fils de Louis[4]) ordonna aux Juifs de se convertir ou de sortir du royaume, la plupart s'en allèrent, ce fut au mois d'*ab*, jour de la Madeleine. Neuf ans plus tard, le roi mourut d'un accident de chasse, son fils Louis (Louis X) rappela les Juifs, mais au bout de sept ans il les chassa de nouveau[5]), sur la demande du peuple. Le roi Jean, et après lui son fils Charles, les rappelèrent (Jean II et Charles V), et ils restèrent paisiblement dans le pays aussi longtemps que vécurent ces deux rois, mais après eux, un autre Charles vint (Charles VI), il y eut une émeute contre les Juifs, année 5140 (1380), et ils furent chassés du royaume. La date est exacte et il ne faut pas la corriger[6]), cette émeute est celle dont nous avons parlé plus haut et nous avons déjà fait remarquer qu'aux yeux d'Usque elle met fin à l'existence des Juifs en France.

3. Passons à Ibn Verga[7]). Son texte offre certaines obscurités, mais il deviendra très clair si on admet que le nº 23 se rapporte, comme

---

[1]) On sait que les années juives commencent en automne; l'année juive 5155 va du 27 août 1394 au 15 sept. 1395.

[2]) *Consoloçam as tribulaçoens de Ysrael,* Ferrare 17 septembre 5313 (1552, non 1553), dialogue III, nº 20, fº 186.

[3]) Si l'on se reporte au numéro précédent de son ouvrage, on voit que ce ne peut pas être une faute d'impression.

[4]) Il devait y avoir, dans le manuscrit, Philippe fils de Philippe fils de Louis, comme dans l'Efodi; le livre d'Usque contient beoucoup de fautes d'impression.

[5]) Inutile de s'arrêter à ce détail que, 7 ans plus tard, ce ne fut pas Louis X qui régnait, mais un autre roi.

[6]) Graetz VIII, note 1, p. 385.

[7]) *Schebet Jehuda,* nºˢ 21 à 25, édit. Wiener, p. 45—46.

le nº 21, à l'expulsion de 1306[1]). L'auteur ne s'en est pas aperçu, parceque, au nº 21, il a une date fausse (5046=1286 au lieu de 5066=1306) qui l'a trompé et qu'il faut également se garder de corriger[2]), quoiqu'elle soit inexacte. Avec cette hypothèse, on a le récit suivant: En 5014 (1254), les Juifs furent chassés de France (nº 22); environ 50 ans plus tard (1306), après que les Juifs étaient revenus, vint un roi méchant (Philippe le Bel) qui ordonna aux Juifs de choisir entre le baptême et la mort (nº 23, à peu près comme chez Usque pour 1306), ils furent chassés, malgré l'intercession d'un homme savant et très aimé du roi[3]), et l'expulsion eut lieu au mois d'*ab*, jour de la Madeleine. Puis Philippe meurt d'un accident de chasse[4]), son fils rappelle les Juifs, mais après 7 ans, on les expulse à cause des plaintes que le peuple profère contre eux. La suite des évènements manque dans Ibn Verga, parce qu'il se proposait d'écrire un livre à part sur les expulsions. Pour la même raison, le premier éditeur du *Johasin* a omis beaucoup de faits qui se trouvaient dans le manuscrit.

4. Le récit de Josef Haccohen, dans l'*Emek habbakha*, paraît tout simplement absurde. Après avoir dit (p. 58) que les Juifs rentrèrent en France sous Louis X, puis furent chassés au bout de 7 ans (1321-22), il raconte l'avènement et le règne de quelques jours de Jean I posthume, comme si ce roi avait régné vers 1321-22 et non en 1316. Puis il ajoute: Après lui (Jean I), régna Charles (qui ne peut être, par conséquent, que Charles IV), les Juifs revinrent en France sous ce roi et y demeurèrent paisiblement aussi longtemps qu'*ils* régnèrent (remarquez ce pluriel étrange, qui se rapporte uniquement au règne de ce roi Charles), mais après *leur* mort (la mort de *ces* rois),

---

[1]) Une preuve de l'idendité des faits racontés dans les deux numéros, est l'expression מלך אכזר qui se trouve dans tous les deux.

[2]) Wiener, *Emek*, traduct. allemande, note 181. La fausse date du nº 21 peut parfaitement venir de la date de l'avènement de Philippe le Bel, mais Ibn Verga l'applique sûrement à l'expulsion. Ce n'est qu'un trait d'esprit d'expliquer la phrase de l'auteur comme suit: En 1286 vint (monta sur le trône) un roi méchant, Philippe fils de Philippe, et (ensuite plus tard) il expulsa les Juifs.

[3]) Delamarre, *l. c.* parle aussi des sollicitations adressées par les Juifs à Philippe le Bel. L'auteur du *Schalschélet haccabala* (édit Venise 1587, f. 113 *a*) dit qu'il a vu un vieux *Conteros* où cette intervention était racontée, seulement il place le fait, par erreur, en 5108 (1348), mais son Philippe הצר est évidemment Philippe le Bel.

[4]) Nous parlerons plus loin de la date donnée par Ibn Verga.

Charles de Valois vint sur le trône (Charles V ou VI?), „beaucoup de gens se levèrent contre les Juifs, en passèrent un grand nombre au fil de l'épée, chassèrent les autres, contre la volonté du roi, et à partir de cette époque jusqu'à ce jour il n'y eut plus de Juifs en France". Cela ne l'empêche pas de raconter plus loin (p. 64, anno 1322 et années suivantes), en se répétant presque mot pour mot, qu'après la mort de Charles (l'incident de l'héritier posthume attendu montre que c'est Charles VI, mort 1328), „le peuple se souleva contre les Juifs, en passa un grand nombre au fil de l'épée, les autres furent chassés du pays et jusqu'à ce jour ne revinrent plus en France"[1]. L'auteur ne semble même pas s'apercevoir que le roi de France dont immédiatement après (p. 64) il mentionne la mort est ce même Charles VI dont il vient de parler. Ce n'est pas tout: quoiqu'll ait déjà deux fois fait partir *pour toujours* les Juifs de France, il raconte encore une fois leur expulsion en 1394 (p. 72; il a, par erreur, 5157 = 1396-7).

Ce récit incohérent et contradictoire s'explique pourtant très bien. Le premier morceau (p. 58) est exactement le récit de Samuel Usque, que Josef Haccohen a purement transcrit, mais en le gâtant par une fausse interprétation d'abord, et puis surtout par une addition malheureuse. Samuel Usque dit: „Despois disto tomou acoroa El Rey Dom Iohao e tras elle Carlo seu filho que recolhendome outra ves no Reino estive nelle sossegado em quanto ambos viveram." C'est-à-dire: puis vint le roi Jean, et après lui Charles son fils, je fus rappelé, fus tranquille tant que vécurent ces deux rois. Cela indique évidemment que le rappel eut lieu sous Jean, et que les Juifs vécurent en France paisiblement sous Jean et sous son fils. Josef Haccohen a mal compris le texte, il a cru (et le texte permet cette interprétation, si on ne lit pas la suite, qui l'explique) que le roi Jean n'était là que pour mémoire et que ce fut seulement après lui, sous le roi Charles, que les Juifs furent rappelés. Il a pourtant

---

[1] Les deux passages sont identiques, à quelques mots près, et proviennent évidemment d'une même note copiée par l'auteur. P. 58: וישבו בימיהם לבטח ויהי במותם וימלוך קרלו ואלישיוא ויקומו רבים עליהם ויכו רבים לפי חרב ובבוזה שלחו את ידם ואת הנשארים הדיחו מעל אדמתם נגד רצון המלך ולא שבו עוד לשוב בארץ צרפת עד היום הזה — Et p. 64: ויקומו עמי הארץ על היהודים בימים ההם ויכו רבים לפי חרב ובבוזה שלחו את ידם ואת הנשארים הדיחו מעל אדמתם ולא שבו עוד לגור בצרפת עד היום הזה.

été assez maladroit pour laisser la suite de la phrase d'Usque (. . . tant que vécurent ces deux rois) et conserver ce pluriel qui, chez lui, n'a aucun sens. Ce n'est rien encore. Samuel Usque nomme le roi Jean, il sait ou il ne sait pas au juste quel est ce roi, mais nous voyons très bien, par son récit aussi bien que par celui d'Efodi, que c'est Jean II. Josef Haccohen, qui se pique de savoir son histoire de France, ne veut pas laisser le lecteur dans l'embarras, mais son érudition lui joue un mauvais tour, il prend ce Jean de Samuel Usque pour Jean I, et, par là, embrouille si bien les choses, que Charles V devient Charles IV, et qu'on ne sait pas quel est le Charles nommé ensuite. Mais dès qu'on change son Jean I en Jean II, tout devient clair et exact, on a la succession des rois Jean II, Charles V et Charles VI.

Dans le passage de la page 64, il y a une confusion du même genre. Ce passage parle de Charles IV, Josef Haccohen s'imagine que c'est le second Charles dont il a parlé à la page 54 (qui est, en réalité, Charles VI), et il répète textuellement, à cette occasion, ce qu'il a déjà dit de l'expulsion définitive des Juifs de France. Peut-être même a-t-il été plus superficiel encore: il a un Charles sous la main, tout de suite, et sans se rappeler ce qu'il a écrit précédemment, il met sous son règne (ou plutôt à la suite de son règne) l'expulsion définitive des Juifs ordonnée par un Charles. Ce qui a contribué, sans doute, à lui faire confondre ainsi Charles IV et Charles VI, c'est qu'il y a eu réellement, comme nous le verrons, une expulsion sous Charles IV. La mention que Josef fait une troisième fois de l'expulsion des Juifs (en 1394) prouve, dans tous les cas, qu'il a mis peu de réflexion dans son travail.

5. Il nous reste à parler des erreurs de dates que nous avons signalées plus haut chez nos chroniqueurs. Elles peuvent, au moins en partie, provenir de fausses lectures. Nous croyons volontiers qu'Ibn Verga, en racontant l'expulsion de 1306 (son nº 21), a mal lu la notice qu'il a utilisée (nous avons montré que la faute vient de lui) et mis מ"ו pour ס"ו (5046 pour 5066)[1]. On peut aussi, si l'on veut, admettre l'hypothèse proposée par Carmoly pour le nº 23 d'Ibn Verga, et lire כשלחם כלה, de sorte qu'on aurait la date exacte de la mort de Philippe le Bel, 5075 (1314). Enfin, si l'on se rappelle

[1] Voir Wiener, *Emek*, trad. allem., note 181. Là aussi se trouve l'hypothèse de Carmoly qui va être mentionnée par nous.

que le dernier rappel des Juifs, sous Jean II, s'est produit en 1359 ou même 1358, la date ק״ח (5108 = 1348) donnée par l'Efodi pour ce retour peut se corriger en קי״ח (5118 = 1358). C'est un jeu facile et qui n'est pas sans présenter quelque vraisemblance, nous croyons cependant que plusieurs de ces erreurs peuvent et doivent s'expliquer autrement. Les dates traînaient un peu au hasard dans les chroniques, quelquefois en marge du texte, où elles s'égaraient, glissaient et s'en allaient tomber en des places tout à fait indues. Il arrivait parfois que, dans la notice utilisée par le chroniqueur, il supprimait, comme superflu, un passage placé immédiatement après la date, et si, par malheur, la date se rapportait justement à ce passage et non à la suite, il commettait une bévue. Inversement, le chroniqueur a pu déplacer et remonter une date placée, dans l'original, entre deux événements, mais qui se rapportait au second, et qu'il attribuait par erreur au premier. Ces déplacement involontaires ou intentionnels fournissent une explication très plausible de la plupart des erreurs que nous avons signalées plus haut.

Dans le nº 21 d'Ibn Verga, d'abord, le 5046 (1285) s'appliquait primitivement à l'avènement de Philippe le Bel, non à l'expulsion. Le כלה du nº 23 peut parfaitement venir (comme Mr. Graetz l'a déjà dit) du כלה de l'Efodi, chez qui il s'applique à l'expulsion de 1394, et Ibn Verga l'aura transposé par erreur. Le ק״ח 5108 = 1348) de l'Efodi, appliqué par lui au retour des Juifs en France sous Jean II, a une autre histoire, que Samuel Usque nous aidera à deviner. Il est certain que le 5106 de Samuel Usque est pour 5108, car son numéro précédent (nº 19, p. 185b), qui a en tête cette même date 5106, contient des épisodes de la peste noire de 1348 (= 5108). A quoi Usque applique-t-il son 5106 ou plutôt 5108 du nº 20? A une expulsion des Juifs de France sous Philippe le Bel. Pour nous, ce trait explique tout. Les Juifs connaissaient très bien la date de la persécution de 1348 (peste noire), qui a sévi sur eux dans l'Europe entière et a été terrible ils connaissaient beaucoup moins bien l'histoire des rois de France, et comme en 1348 il y avait eu aussi un Philippe sur le trône de France (c'était Philippe VI), ils lui auront attribué l'expulsion de Philippe le Bel et auront rattaché cette expulsion aux malheurs des temps de la peste noire. Cette confusion a sûrement été faite par Samuel Usque, puisqu'il rattache (voir son texte) l'expulsion de son Philippe, qui est Philippe le Bel, à la peste noire, mais l'erreur est plus ancienne que lui, car on voit maintenant qu'elle est la seule explication possible du ק״ח de

l'Efodi. Il semble résulter de là que l'Efodi, si Abravanel nous a transmis en entier son texte, a sauté un passage de la chronique qu'il avait sous les yeux, et que c'est cette chronique, plutôt que le texte de l'Efodi, qui a été utilisée par Samuel Usque et peut-être par Ibn Verga.

On voit que ce système d'explication peut quelquefois être préféré à celui des erreurs paléographiques. En voici encore un exemple. Efodi, en racontant l'expulsion de 1306, dit gue Lévi b. Gerson en a parlé dans un livre écrit environ ש"ו (306) ans après cet exil, et il faut évidemment lire ici ט"ו (15) ans, comme l'a Ibn Verga (nº 21). Mais si on se reporte à l'*Emek habbakha* (p. 57), où est racontée cette même expulsion de 1306, on est tout étonné d'y retrouver ce ש"ו comme exprimant la date chrétienne (1)306 de l'expulsion. N'est-il pas possible que dans l'Efodi aussi il y ait eu un passage où ce ש"ו ait trouvé, avec le même sens, sa place légitime, et qu'il a ensuite glissé, par une erreur de copiste, dans le passage relatif à Lévi b. Gerson?

III. L'analyse que nous venons de faire des chroniqueurs juifs montre, sans qu'il soit nécessaire d'y insister autrement, d'où provient ce récit extravagant d'expulsions et de rappels de Juifs chez les historiens français du siècle dernier et du nôtre, et fait justice de ces erreurs. Nous n'attachons pas grande importance, sans doute, à l'accord qui règne, sur ce sujet, entre les chroniqueurs juifs, puisqu'ils ne font, en somme, que reproduire tous un seul et même récit, mais ce récit est clair, il présente les faits dans un ordre logique et résout la difficulté que nous avons signalée au commencement de ce travail. Il en résulte que si les Juifs ont été rappelés sous Jean II, c'est qu'au mépris de la promesse qui leur avait été faite lors de leur retour de 1315, ils furent chassés sept ans après ce retour. Il en résulte également que, depuis cette expulsion jusqu'au retour sous Jean II, il n'y a pas eu de Juifs en France et que tout ce chassé-croisé de retours et de départs qu'on a placés entre 1328 et 1365 est de pure imagination.

L'expulsion qui eut lieu sept ans après 1315 doit se placer au milieu de l'année 1322, sous Charles IV (nous en donnons plus loin la date précise). On a encore une ordonnance de Charles IV, du 20 février 1322, concernant les Juifs du Languedoc, et où il est question, entre autres, de toutes sortes de mesures à prendre pour les protéger[1]).

[1]) Vaissette, *Histoire de Languedoc*, livre XXX, dans le tome IV de l'édition de 1742, et Preuve 80, p. 164.

Rien n'y fait pressentir la prochaine expulsion, qui a dû venir inopinément et sans préparation. On ne doit pas l'attribuer, à ce qu'il semble, aux accusations produites contre les Juifs dans le persécution des puits empoisonnés, c'était déjà de l'histoire ancienne, et la pièce du 20 février 1322 prouve qu'on n'y pensait plus. CHARLES IV aura eu besoin d'argent, il se sera décidé du jour au lendemain à chasser les Juifs pour s'emparer de leurs biens, cela se faisait sans hésitation et sans scrupules. On agissait de même avec les Lombards, ils furent plus d'une fois expulsés à cette époque. PHILIPPE VI, entre autres, les chassa en décembre 1347 et confisqua leurs biens, JEAN II continua cette opération fructueuse ou en fit de nouvelles, de 1350 à 1355[1]).

Les chroniqueurs juifs ne sont pas les seuls qui parlent de l'expulsion des Juifs de 1322, on en a des témoignages très certains et très nets.

1. Dans *Recueil*, XXI 673: Enquête sur l'affaire des lépreux en 1321, beaucoup de Juifs sont brûlés, innocents et coupables, mais à Paris les coupables seuls sont mis à mort, les autres (dans tout le royaume, à ce qu'il semble) sont condamnés à l'exil, sauf quelques-uns des plus riches, que l'on garde pour recueillir les biens des autres et payer au roi 150 000 l., mais qui sont ensuite chassés à leur tour[2]).

2. CHARLES, fils de PHILIPPE LE BEL, „iterum Judaeos de regno suo fugavit“ (*ibid.* XXII 26).

3. BRUSSEL nous donne même la date exacte de cette expulsion (I 622): „Tempore quo Judaei banniti sunt de regno Franciae, scilicet a festo nativitatis beati Johannis Baptiste CCC. XXII.“ L'expulsion a donc eu lieu le jour de la nativité de Jean Baptiste, c.-à-d. le 24 juin 1322, et elle durait encore en 1323 (*ibid.*).

---

1) *Ordonn.* II 408 (1347), 441 (1351), 523 (1353), III 30 (1355). On prétend que CHARLES IV confisqua également les biens des Lombards, mais nous n'avons pas trouvé ce fait dans les Ordonnances. Sur une expulsion des Lombards sous PHILIPPE LE BEL, en 1311, voir *Ordonn.* I 489. En l'année 1331, PHILIPPE VI encaissa, en Normandie, le produit de la confiscation des biens des Lombards chassés (L. DELISLE, *Actes normands de la chambre des comptes sous Philippe de Valois*, Rouen, 1871, p. 22).

2) Si l'on veut que l'expulsion ait été réellement la suite de la persécution de 1321 (empoisonnement des puits), on peut expliquer les faits comme suit: un assez grand nombre de Juifs furent expulsés déjà en 1321, à la suite de cette persécution, beaucoup d'autres restèrent, surtout dans le Languedoc, ce qui permet de comprendre l'ordonnance du 20 février 1322, dont il est question plus haut; enfin, l'expulsion totale eut lieu en 1322.

4. On voit, en 1324, des confiscations de biens des Juifs qui paraissent être la suite de l'expulsion. Telle est la confiscation, dans le diocèse de l'évêché de Châlons, rapportée par Brussel (I 623, nº 40, d'après Delamarre); la confiscation des terres et château de Belvèze, engagées à des Juifs, dans Depping (p. 253, d'après Trésor des chartes, J 63). A ces exemples, nous pourrions en ajouter beaucoup d'autres qui se trouvent mentionnés dans les registres JJ des Archives nationales. Il est certain qu'après la rentrée des Juifs en 1315, on continua encore à faire rentrer, au profit du roi et des Juifs, les créances des Juifs expulsés en 1306, et cette opération est même prévue dans l'Ordonnance qui règle les conditions du retour des Juifs; mais sur la plainte des débiteurs chrétiens, on paraît y avoir renoncé bientôt, ce fut au moins ce qui arriva à Narbonne en 1320[1]). Il y avait encore, en 1315, des synagogues ou autres immeubles non vendus, qui avaient appartenu aux exilés de 1306, l'ordonnance de juillet 1315 le prouve, mais il furent rendus aux Juifs en 1315, dans les villes au moins où ceux-ci vinrent s'établir de nouveau, et dans les autres, vers 1320, il ne devait guère rester d'immeubles de ce genre à vendre au profit du roi. Aussi n'en est-il pas question de 1320 à 1324, mais en cette année, ces ventes semblent reprendre avec une nouvelle intensité, comme à la suite d'une nouvelle expulsion. Voici, du reste, un fait bien significatif: Après l'expulsion de 1306, la synagogue des Juifs de Toulouse fut vendue, le 9 décembre 1310, au profit du roi[2]), cependant elle fut vendue de nouveau (si toutefois c'est la même, car il y en avait peut-être plusieurs) le 5 décembre 1324, très probablement après une nouvelle confiscation, suite d'une nouvelle expulsion[3]). Il en fut sans doute de même du cimetière des Juifs de Toulouse vendu pour le roi le 14 janvier 1325[4]).

5. On a toutes les raisons de croire que, de 1322 à 1359-60, il n'y a pas eu de Juifs en France. Dans les Actes normands de Philippe VI, qui s'étendent à tout le règne de ce roi, il n'y a pas un mot sur les Juifs[5]); il n'est pas question d'eux non plus dans les Actes du Parlement de Paris, à partir de 1322, sauf un seul cas, qui peut

---

[1]) Saige, 333, lettre de Philippe le Long, du 29 mars 1320.
[2]) S. Luce, p. 66, nº 93.
[3]) JJ 62, nº 468.
[4]) JJ 62, nº 331.
[5]) Léop. Delisle, *l. c.*

être exceptionnel[1]). La présence de quelques Juifs à St. Denis, en 1353, ne prouve rien, le roi avait, par faveur spéciale, accordé à l'abbaye de cette ville le droit de tenir des Juifs, et elle en tirait profit[2]). Philippe VI, on l'a vu plus haut, a chassé les Lombards en 1347 pour s'emparer de leurs biens; s'il y avait eu des Juifs en France, à cette époque, il aurait sûrement commencé par eux. Ce qui est encore plus décisif, à notre avis, que tous ces arguments, c'est que dans les récits qu'on a des persécutions subies par les Juifs pendant la peste noire (1348), et qui sont très détaillés, il n'est jamais question de Juifs du royaume de France, ni de ceux du Nord, ni de ceux du Languedoc, c'est la preuve certaine qu'il n'y en avait pas[3]).

IV. Un fait peu connu, et auquel on n'a accordé jusqu'ici que peu d'attention, n'a pas peu contribué, sans doute, à produire chez les chroniqueurs juifs les erreurs que nous avons signalées plus haut. On a vu que les Juifs ont été chassés de France sous Charles IV, sept ans après leur retour. Eh bien! Charles V également les chassa sept ans après le retour de 1359-60. Cette répétition des mêmes faits, dans le même espace de temps, avec le même nom de roi, devait tromper nos auteurs et produire les confusions que nous avons vues entre Charles IV et Charles V, et, par suite, entre Jean I et Jean II.

La nouvelle expulsion dont nous parlons a été sûrement decrétée, il n'est pas aussi sûr qu'elle ait été exécutée. Elle est d'abord mentionnée très expressément dans un mandement de Charles V daté de Paris, 8 février 1368 (n. s.), adressé au bailli de Caux[4]). Voici ce que dit le roi dans cette pièce: Nous avons naguère ordonné que

[1]) Boutaric, *Actes du Parlement de Paris,* Paris 1853—67, 2 vol. Le cas exceptionnel se trouve II n° 7326.

[2]) *Ordonn.* IV 139. Le nombre de ces Juifs était limité à 15. C'est par erreur que Sauval (I 517) a parlé de la présence des Juifs en France en 1324, ce passage de Sauval se rapporte à l'ordonnance de Charles IV dont nous avons parlé plus haut et qui est de 1322.

[3]) Remarquez encore que le 2 juin 1340, Philippe VI défendit de faire les transactions et marchés avec les Italiens, Ultramontains et Juifs demeurant à l'étranger sur les confins du royaume (*Ordonn.* II 143), et de leur payer ce qu'on leur devait par suite des transactions passées. Cela semble indiquer qu' à cette époque il n'y avait ni Lombards ni Juifs en France.

[4]) Léop. Delisle, *Mandements et Actes divers de Charles V.* Paris 1874, p. 216, n° 430.

tous les Juifs qui sont venus ou demeurent dans notre royaume en partent sans y retourner, et qu'un inventaire soit fait de tous leurs papiers (créances), biens et gages; veuillez exécuter cet ordre, faire rentrer les créances et gages des Juifs, et les garder jusqu' à ce qu'il me plaise d'en disposer[1]). Le fait de cette expulsion est, du reste, confirmé par une autre pièce connue depuis longtemps[2]): c'est une ordonnance de CHARLES V, datée de Vincennes, 18 juillet 1372. Ce document nous apprend que, vers 1370, le procureur du roi, se fondant sur l'ordre d'expulsion dont nous parlons, avait inquiété les Juifs de Paris. Les Juifs, cependant, lui avaient opposé une autre ordonnance, où leur existence en France était reconnue par le roi, et datée du 18 mai 1370, mais le procureur n'avait pas voulu admettre la validité de cette pièce, attendu qu'elle ne révoquait pas le précédent et dernier édit d'expulsion. Le roi lui ordonna de cesser les poursuites et de laisser les Juifs tranquilles, son édit d'expulsion n'avait guère été exécuté, à ce qu'il semble, et avait si bien dormi dans les cartons, que le roi lui-même l'avait oublié.

A quelle date cet édit d'expulsion fut-il exactement signé? Il est antérieur évidemment à la pièce du 8 février 1368, mais le *naguère* de cette pièce peut signifier, suivant son sens étymologique, *il n'y a guère* (il n'y a pas longtemps), ou bien désigner, comme dans l'usage actuel, un temps assez long. Des pièces que nous avons trouvées dans les Registres du Parlement de Paris[3]) prouvent que cet édit est dans tous les cas postérieur au lundi 30 mars 1366.

---

[1]) Il est curieux que cet ordre soit donné à peine trois ans après que le ro (en 1364) avait confirmé l'ordonnance de rappel de JEAN II et même ajouté six an aux vingt ans de séjour accordés par JEAN II. — C'est à tort que M. Siméon Luc dans son article d'ailleurs très intéressant sur *les Juifs sous Charles V* (dans *Revue historique*, VII, 1878, p. 368 à 70) a cru que, dans le mandement de CHARLES V de février 1368, il était dit que l'édit d'expulsion, naguère signé, était annulé. La phrase citée par M. Siméon Luce ne signifie pas qu'on doit laisser les Juifs demeurer tranquillement en France, elle signifie qu'une fois que les Juifs auront payé à leurs créanciers chrétiens le capital prêté par ceux-ci, on doit laisser les Juifs tranquilles, c'est-à-dire, ne pas exiger d'eux davantage (pas d'intérêts). On voit dans tous les cas par ceci, et par un autre passage du Mandement, plus explicite sur ce point, que les Juifs, malgré l'édit d'expulsion, sont encore présents en France et ont le droit d'y être, le délai qui leur avait été accordé n'était pas encore expiré, sans doute.

[2]) *Ordonn.* V 490 et suivantes.

[3]) Archives nation., X 1[a], ff. 39, 45, 84 et 128. Le dernier passage est daté du 30 mars 1365 (n. st. 1366).

Nous n'avons pas l'intention de donner ici l'analyse complète de ces pièces, que nous publierons ailleurs. Elles contiennent les procès-verbaux d'un procès intenté au Parlement de Paris à Manecier de Vesoul et à son frère Vivant, jusqu'ici inconnu. Manecier, on se le rapelle, avait négocié le retour des Juifs en France, sous Jean II, il avait été nommé par le roi procureur général (c.-à-d. chef) des Juifs (ou au moins de ceux de la langue d'oil), c'est lui qui accordait individuellement aux Juifs le droit d'entrer en France, les inscrivait, percevait le droit d'entrée (sur lequel il prélevait une très large part) et les impôts annuels des Juifs, et il en était responsable vis-à-vis du trésor; il a rempli ces fonctions au moins jusqu'en 1376[1]). En 1370, on voit un Juif demeurant à Paris, Jacob De Pont Ste Maxence, plus ou moins associé avec lui dans l'administration des Juifs du Nord, et intervenant auprès du roi, avec Manecier, en leur faveur[2]). Nos pièces prouvent que cette association durait depuis longtemps et probablement depuis la rentrée des Juifs en France, mais à un certain moment Manecier et Jacob s'étaient brouillés. Jacob accusait Manecier et Vivant son frère de toutes sortes de méfaits: Manecier, d'après lui, usurpait les fonctions de receveur des (impôts des) Juifs, sans y avoir été nommé par le roi; il ne rendait pas compte des sommes qu'il encaissait; dans la répartition d'une taille sur les Juifs, il avait imposé à Jacob une taxe exorbitante; il avait établi la synagogue en un lieu secret (dans sa propre maison), sans licence du roi, et en avait expulsé Jacob; voulu empêcher que l'on circoncît le fils d'un associé de Jacob, nommé Lyon, qui fut obligé de recourir, pour lever l'interdit, à l'autorité du chancelier[3]); fait prononcer deux fois l'excommunication (*nidui* et *samata*), par solennité du rôle (rouleau de la Loi) et du cor, contre Jacob, et cela, la seconde fois, malgré la défense formelle du roi; enfin, fait battre Jacob par un chevalier chrétien (qui semble s'appeler Jean de Boy)

---

1) Voir sur lui *Ordonn.* III 469 (1360), IV 496 (1364), V 490 (1372), VI 44 (1374), 118 (1375), 519 (noms de ses fils, 1380). L'ordonnance du 17 février 1375 (n. st. 1376) parait avoir été prise contre lui et pour abolir la faveur qui lui fut accordée le 25 juin 1375 d'être taillé (imposé) par le roi et non par le Juifs (*Ordonn.* VI 118 et 173).

2) *Ordonn.* V. 490 et suiv.

3) Par arrêt du Parlement du 3 février 1374, il fut défendu aux Juifs de prononcer le *nidui, samatha* et *herem* contre l'ou d'eux (Ducange, *Dictionn.* art. *Judaei*).

qui voulait lui crever les yeux, lui couper la langue, rompre les bras et couper les jambes.

A la suite de ces accusations, Manecier avait été condamné à l'amende et à la prison, mais le roi lui avait fait grâce, il sortit de la prison du Châtelet, et, si nous comprenons bien, ce fut au contraire Jacob qui y fut enfermé. On lui reprochait, autant qu'on peut le deviner, d'avoir manqué à ses engagements dans une entreprise publique dont il avait pris la ferme, et où sont mêlés l'évêque de Troyes et, officieusement, l'archevêque de Sens. A ses accusations contre Manecier, celui-ci répondait comme suit: Il était parfaitement commissionné par le roi pour percevoir le impôts de Juifs et pour tailler les Juifs; il avait aussi le droit d'ouvrir des synagogues, et les Juifs payaient pour cet objet 200 florins (par an), 100 par chaque rabbin (maître); ses comptes étaient en règle, il pouvait les montrer; ce n'était pas lui, mais l'autorité rabbinique, qui avait, dans son entière indépendance, excommunié Jacob, pour sa mauvaise vie (un de ses méfaits était qu'il prêtait à usure aux Juifs); jamais Manecier n'avait chargé personne de maltraîter Jacob, et il semble bien que tout cet attentat revêtu, par Jacob, de couleurs si dramatiques, se réduisait à peu de chose, le chevalier avait tiré la barbe à Jacob; enfin, on insinuait que la mauvaise humeur de celui-ci venait de ce que les Juifs s'étaient proposé d'offrir un joyau au roi, mais que Jacob n'avait pas voulu payer sa part de la dépense, disant que c'était de l'argent perdu.

Le procureur du roi, au Parlement, cherchait quelqu'un à condamner; dans son réquisitoire du vendredi 28 février 1365, il prit contre Manecier les conclusions suivantes: Manecier fera amende honorable au roi et à la cour et à Jacob en plein Parlement; il sera condamné à 500 livres tournois envers Jacob, à une amende de 1000 livres tournois envers le roi, et tiendra prison jusqu'à ce qu'il ait payé les sommes susdites.

Nous ne savons pas quel fut l'arrêt du Parlement, mais il nous semble que tout ce procès contre Manecier n'aurait pas eu lieu, si le procureur général des Juifs avait encore joui de toute la faveur du roi. Il est bien possible que d'un côté le déclin de son crédit à la cour, et d'autre part les querelles des malheureux Juifs entre eux, aient amené l'édit d'expulsion de Charles V. Cet édit, comme on le voit, doit être placé entre mars 1365 et février 1368. S'il a été réellement exécuté, l'ordonnance du 18 mai 1370 doit être considérée comme un édit pour le rappel de Juifs, mais nous pensons qu'il n'y a pas

eu d'expulsion. L'ordonnance de 1370 n'en fait pas mention; dans les ordonnances du 15 octobre 1374 et du 14 octobre 1380, l'une de Charles V, l'autre de Louis d'Anjou, où l'histoire des Juifs de France depuis 1360 est récapitulée[1]), on parle d'eux en termes bienveillants, on les considère comme ayant vécu en France sans interruption depuis 1360, sans la moindre allusion à une expulsion qui aurait eu lieu sous Charles V. Manecier reconquit plus tard son crédit à la cour, comme le prouvent les faveurs accordées par le roi à lui et à sa famille, les termes élogieux des ordonnances qui le concernent. L'ordonnance du 18 mai 1370 montre qu'il avait aussi fait la paix avec Jacob[2]).

Résumons, en quelques mots, les résultats de cette étude. Les Juifs de France, après avoir été expulsés en 1306, par Philippe le Bel, furent rappelé en France, en 1315, par Louis X le Hutin; expulsés de nouveau, le 24 juin 1322, par Charles IV, ils restèrent hors du royaume jusque vers la fin du règne de Jean II. Rappelés en 1359-60, un édit d'expulsion fut porté contre eux en ou vers 1367, mais ne fut probablement pas exécuté. Dans tous les cas, les Juifs sont encore en France ou y sont revenus en 1370, et y demeurent alors sans interruption jusqu' à l'expulsion finale de 1394. Ils n'y rentreront qu'à la veille de la Révolution.

---

1) *Ordonn.* VI 44 et 519.

2) Au moment de mettre cet article sous presse, nous avons pu examiner divers manuscrits autographes de Josef Haccohen et en particulier un manuscrit de l'*Emek habbakha* écrit sûrement sous ses yeux, sinon par lui. Nous avons pu nous convaincre qu'il avait, chez lui, un atelier de copistes, qu'il faisait lui-même ou faisait faire sous sa direction des copies de ses ouvrages, et qu'il revoyait ces copies, les tenait au courant en y ajoutant les faits nouveaux qu'il avait recueillis depuis la précédente copie. Nous supposons qu'il oubliait quelquefois de mettre ces additions d'accord avec d'autres passages, plus anciens, de l'ouvrage. S'il ne l'oubliait pas lui-même, d'autres copistes pouvaient l'oublier. Cela expliquerait au moins une des contradictions que nous lui avons reprochées. Le passage concernant Jean I posthume (édit. hébr., p. 64) ne se trouve pas dans le ms. de l'*Emek* dont nous avons parlé.

Beleuchtung einer dunklen Mischnah.

Von

Dr. A. SCHWARZ,

Stadt- und Conferenz-Rabbiner in Karlsruhe.

Den Fachmännern, welche eingehend mit Mischnah und Gemara sich beschäftigen, ist es eine längst bekannte Thatsache, dass trotz der vielen vorzüglichen Commentare, die wir besitzen[1]), es noch immer einzelne Mischnajoth giebt, deren volles Verständniss uns bis auf den heutigen Tag unerschlossen geblieben ist. Die Schuld hiervon liegt hauptsächlich in der beklagenswerthen Thatsache, dass die allermeisten Arbeiten eine pilpulistische Tendenz verfolgen und dass eigentlich weniger Commentare zur Mischnah, sondern weit mehr Supercommentare zu Ob. Bertinoro und Tossaphoth Jom tob vorhanden sind. Ich habe in meinen einschlägigen Publicationen schon zu wiederholten Malen gezeigt, dass die ganze Literatur der tanaitischen Zeit herangezogen werden müsse und dass namentlich durch ein eingehendes Studium der Tosifta das Verständniss der Mischnah nicht blos hinsichtlich der Reihenfolge und des logischen Zusammenhanges der einzelnen Theile, sondern auch des Halachastoffes selbst an Vertiefung gewinnt, und ich hoffe für diese Behauptung einen neuen schlagenden Beweis zu liefern, indem ich hier den Versuch mache, die dunkle Mischnah Maasser scheni 4, 8b zu beleuchten. Die Stelle lautet:
המניח איסר של מעשר שני אוכל עליו אחד עשר באיסר ואחד ממאה,

---

[1]) Unter meinen Händen habe ich ausser den in allen Ausgaben zusammengestellten folgende Commentare: בית דוד, שושנים לדוד, קול הרמז, הון עשיר, זרע קודש, פי שנים, מעשה רוקח, משנת ר' נתן, ליקוטי המשנה, קול סופר, ferner die Editio Livorno עץ החיים, die Editio Berlin mit שנות אליהו und תוספות ר"ע und die Editio Warschau 1869 des תפארת ישראל.

באיסר בית שמאי אומרים הכל עשרה ובית הלל אומרים בודאי אחד עשר ובדמאי עשרה:

Zunächst will ich der Reihe nach die vorhandenen Erklärungen vorführen und deren Unzulänglichkeit begründen. Der Erste, dem das Wort gebührt, ist Maimonides. Er urgirt vor Allem den Ausdruck איסר של מ"ש und zwar mit scheinbar um so grösserem Rechte, als in dem ersten Theil der Mischnah es schlechthin איסר heisst; hier handelt es sich um profanes Geld, das einen geheiligten, dort hingegen um geheiligtes, das einen profanen Charakter annehmen soll. Es handelt sich also in der סיפא um מעות של מ"ש, das nach Jerusalem gebracht wurde, damit man es daselbst vorschriftsmässig auf Speis und Trank verwende, und nach der Ansicht Maimuni's soll nun in der Mischnah die Frage gelöst werden, wie gross der ungedeckt oder unausgelöst bleibende Rest des Geldes sein dürfe, bei welchem der Charakter des Heiligen aufhört. Die Frage bildet den Gegenstand einer Controverse zwischen dem ת"ק, der Schammaitischen und Hillelitischen Schule. Der ת"ק unterscheidet zunächst zwischen דמאי und ודאי insofern bei jenem schon der elfte, bei diesem erst der hundertste Theil eines Assarion[1]) nicht mehr in Anschlag gebracht wird. Wenn also bei דמאי $^{10}/_{11}$ und bei ודאי $^{99}/_{100}$ Assarion verausgabt wurden, so hat die Münze aufgehört מ"ש zu sein. Die Schule Schammai's will in diesem Punkte von einem Unterschiede zwischen דמאי und ודאי Nichts wissen und geht über die Ansicht des ת"ק noch darin hinaus, dass sie das ganze Ass schon bei dem unausgelöst bleibenden Rest eines Zehntel für חולין erklärt. Die Schule Hillel's macht wohl einen Unterschied zwischen דמאי und ודאי, darin stimmt sie dem ת"ק bei, aber sie setzt bei jenem den gleich Null zu erachtenden Restbetrag auf den zehnten, bei diesem auf den elften Theil des Assarion an, und zwar aus dem Grunde, weil Alles, was פחות משוה פרוטה ist, nicht weiter in Betracht kommt. Der zehnte Theil eines Ass ist erst mit dem beim Auslösen hinzuzufügenden חומש zusammen einer Perutah gleich. Denn $^{1}/_{10}$ Ass = $^{8}/_{10}$ Perutah und der חומש hiervon beträgt $^{2}/_{10}$ Perutah. Der Unterschied zwischen דמאי und ודאי ist mithin darauf zurückzuführen, dass חומש nur bei diesem, nicht aber bei jenem gefordert wird[2]).

---

[1]) Vgl. Zuckermann: Ueber talmudische Münzen und Gewichte, p. 22.

[2]) Dieser Ansicht Maimuni's schliesst sich nicht blos Obadja de Bertinoro, sondern auch Rabed an, denn er lässt in seiner השגה M. Sch. 8, 14 die eigentliche Auffassung Maimuni's unangefochten. Vgl. David Ch. Korinaldi in seinem בית דוד genannten Mischnahcommentar z. St.

Der Erste, welcher gegen diese Erklärung Maimuni's Einsprache erhebt, ist kein Geringerer, als Ascheri. Wie darf man, damit beginnt er seine Fragen, den zweiten Zehnten, auch wenn er weniger als eine Perutah werth ist, von vornherein für חולין erklären? Ferner, giebt es denn irgend Jemanden, der auch beim Auslösen des Geldes nochmals חומש fordert? und endlich, kann denn diese maimunische Erklärung der Mischnah irgendwie in Einklang gebracht werden mit der Bemerkung des jerusalemischen Talmuds [1]דר"א הוא דאמר הנאמן על הראשון נאמן על השני? Zu diesen drei Einwendungen Ascheri's kommen noch zwei Einwürfe des Tossaphoth Jom tob hinzu. Nach Maimuni's Auffassung nimmt ja bei der in Frage stehenden Sache die Schule Schammai's einen erleichternden Standpunkt ein, und es bleibt darum auffallend, dass diese Controverse in Edujoth unter den קולי ב"ש וחומרי ב"ה fehlt[2]. Und dann bedeuten ja die Worte אחר עשר im Munde des ת"ק etwas ganz Anderes als im Munde ב"ה's. Denn bei Jenem beziehen sich diese Worte auf דמאי, wobei ja kein חומש hinzugefügt wird, bei Diesen auf ודאי[3]; freilich sucht T. J. T. selber den letzten Einwand zu entkräften, aber es braucht wahrlich nicht erst gesagt zu werden, dass ihm dies keineswegs in genügender Weise gelungen. Doch damit sind die Ausstellungen an der maimunischen Erklärung noch lange nicht erschöpft; mit Recht wurde schon darauf hingewiesen, dass es in der Mischnah אוכל עליו עד י"א באיסר heissen müsste[4]. Und selbst

---

1) Ich will gleich hier bemerken, dass diese Leseart Ascheri's im Jeruschalmi eine falsche ist, und dass es, wie ich weiter unten nachweisen werde, heissen müsse הנאמן על השני נאמן על הראשון

2) D. Korinaldi meint zwar, in Edujoth seien blos die Punkte aufgezählt, bei denen es keinen dritten Controversanten giebt, und dass unsere Mischnah, die drei verschiedene Ansichten kennt, dort keine Aufnahme finden konnte, aber ich will blos an המעיסה (Challah 1, 6) erinnern, wobei gleichfalls, wie man sich aus der Tosifta und dem Jeruschalmi überzeugen kann, die Chachamim eine dritte Ansicht vertreten.

3) So ist die Bemerkung des תוס' יו"ט aufzufassen, sonst muss man in der That dem Verfasser des בית דוד beipflichten, wenn er sagt: דבריו תמוהים דשפיר י"א דב"ה כי"א דת"ק וכו'. Vgl. noch R. Nathan Adler in משנת דר' נתן.

4) Es darf jedoch nicht verschwiegen werden, dass einzelne Autoren auch solche Fragen aufwerfen, denen man nicht die allergeringste Berechtigung zuerkennen kann. Der Verfasser des הון עשיר hat wahrlich mit seinem ganzen Netz von קשיות, das er gesponnen, Nichts dazu beigetragen, die Sache zu klären und zu vereinfachen. Das muss man wohl ohne Einschränkung zugeben, die Erklärung Maimuni's ist so klar geschrieben, dass sie gegen Missverständnisse gefeit sein dürfte.

wenn man sich über solche „Kleinigkeiten“ kühn hinwegsetzen wollte, kann man es denn in Abrede stellen, dass Maimonides eigentlich blos die Ansicht der Hillel'schen Schule, keinesweges aber auch die des ת״ק und ב״ש's erklärt und begründet hat? Er hat uns ja blos bei jener, nicht aber auch bei diesen den leitenden Gesichtspunkt gezeigt. Dann erlaube ich mir noch die Bemerkung, dass es räthselhaft bleibt, warum der Mischnahredacteur nicht auch beim ת״ק, genau so wie bei ב״ה, den Gegensatz zwischen דמאי und ודאי ausdrücklich hervorhebt. Das wäre ja um so nothwendiger gewesen als der ת״ק, was übrigens schon der בעל הון עשיר richtig bemerkte, zuerst von דמאי und dann von ודאי, ב״ה hingegen umgekehrt zuerst von ודאי und dann von דמאי redet. Und endlich kann man nie und nimmer darüber hinwegkommen, dass der erschwerende Standpunkt, den der ת״ק bei ודאי einnimmt, einer Begründung bedarf[1]); kurz, die Erklärung des Maimonides muss als eine nichts weniger denn ausreichende und befriedigende bezeichnet werden.

Eine zweite Erklärung unserer Mischnah besitzen wir von dem Tossaphisten R. Simson aus Sens. Nach dessen Auffassung ist im zweiten wie im ersten Theil von profanem Gelde, das durch die Auslösung von Früchten (חילול פירות של מ״ש) einen geheiligten Charakter annehmen soll, die Rede, der Ausdruck איסר של מ״ש erscheint zwar ungenau, denn das Ass kann ja nur im Hinblick auf seine Bestimmung so genannt werden, und von Rechtswegen müsste es heissen המניח איסר למ״ש, aber R. Simson versteht den Ausdruck dahin, dass damit der zur Auslösung der פירות מ״ש bestimmt איסר bezeichnet ist. Durch diese Wendung erscheint die Mischnah in einem ganz neuen Lichte. Unter המניח ist ein עם הארץ gemeint, und wir werden darüber belehrt, wie viel wir von den Früchten eines עם הארץ, der vor unseren Augen seinen מ״ש durch ein Ass auslöst, essen dürfen. Es ist dabei, meint R. Simson, der Ausspruch R. Chanina's im Jeruschalmi im Auge zu behalten, nach welchem die Mischnah auf dem Grundsatz R. Elieser's basirt, auf dem Grundsatz nämlich, dass wer den zweiten Zehnten

---

1) Was תוי״ט, dem David Pardo in seinem שושנים לדוד secundirt, mit seiner Exemplificirung auf תרומה vorbringt, ist wahrlich doch nichts Anderes, als eine Scheinerklärung. Man darf eben nicht vergessen, dass bei ב״ה der Unterschied zwischen דמאי und ודאי 1/110 Ass beim ת״ק hingegen 89/1100 Ass beträgt. Wenn die קדושת מ״ש jener der תרומה ähnlich ist, dann müsste sie auch bei דמאי zum Durchbruch gelangen.

auslöst, sicherlich auch den ersten Zehnten ausgelöst hat[1]). Wir haben nun zu berechnen, wie gross der מ״ר gewesen. Das ist aber höchst einfach, denn da die verzehntete Frucht neunmal grösser als der Zehent ist, so brauchen wir nur die חולין מתוקנים durch 9 zu dividiren und wir wissen, wie gross deren מ״ר gewesen. Da nun der ע״ה ein Ass לחילול מ״ש aussondert, so hat er, bevor er מ״ר gegeben, $10 + {}^{10}/_{9} = 11^{1}/_{9}$ gehabt. Nehmen wir ferner an, dass er die $^{10}/_{9}$ Ass ממקום אחר genommen und vor Allem $^{1}/_{9}$ Ass als תרומת מעשר dem Priester abgeliefert hat, so darf man, obgleich diese verzehntete Frucht mit anderen Früchten des ע״ה vermengt ist, doch ohne Weiteres im Werthe von $11^{1}/_{9}$ Ass davon essen. Das besagen di' Worte des תנא קמא in der Mischnah אוכל עליו אחד עשר איסר[2]) ואחד ממאה באיסר. „Man isst für 11 Ass + $11 \times {}^{1}/_{100}$ Ass." Freilich sind $^{11}/_{100}$ noch kein Neuntel Ass, aber R. Simson weiss sich zu helfen, indem er analog dem חומש, der ja auch nur ein חומש מלבר, d. h. ein Fünftel des jetzigen Betrages ist, auch das Hundertstel als אחד ממאה מלבר auffasst. In Wirklichkeit kommt zu jedem Ass noch $^{1}/_{99}$ hinzu, man darf demnach $11 \times {}^{100}/_{99}$ essen[3]). Die Schule Schammai's acceptirt, so meint R. Simson[4]), den Grundsatz des תנא קמא, dass הנאמן אשני נאמן אראשון nicht, und eben deshalb gestattet sie blos für zehn Ass zu essen. Die Schule Hillel's macht einen Unterschied zwischen דמאי und ודאי, bei diesem acceptirt sie den Grundsatz des תנא קמא, darum gestattet sie für

---

[1]) Ich kann nicht umhin, gleich hier zu bemerken, dass im Jeruschalmi nur von der Uebereinstimmung ב״ש's mit ר״א gesprochen wird. Es heisst ausdrücklich ב״ש כר״א, darauf bringt der Jeruschalmi den Ausspruch R. Jose's דברי הכל הוא; und um zu zeigen, dass dieser Ausspruch nicht so unangefochten hingestellt werden darf, schliesst der Jeruschalmi die Discussion ab mit den Worten אתא ר׳ חנינא בשם ר׳ יוסי דר״א הא. Vgl. jedoch die Lesart j. Demai 4, 3.

[2]) So muss man mit dem Jeruschalmi lesen, nicht באיסר. Der Fehler ist nur durch das zweite באיסר entstanden.

[3]) Dass dies gekünstelt ist, braucht Niemandem gesagt zu werden. Das Ass hat nicht 100, sondern blos $^{99}/_{99}$ und es heisst doch ausdrücklich אחד ממאה באיסר. Das kann nie und nimmer etwas Anderes bedeuten als $^{1}/_{100}$ Ass.

[4]) Dass diese Meinung eine irrthümliche ist, soll weiter unten gezeigt werden, aber selbst angenommen, dass ב״ש wirklich den Grundsatz הנאמן אשני אינו נאמן אראשון vertritt, bleibt es ja unerklärt, wie sie für 10 Ass zu essen gestatten, da ja die Frucht טבל כת״ם ist. Wohl ist dies bereits dem T. J. T. aufgefallen, aber wenn er meint, dass diese 10 Ass erst nach dem nöthigen תיקון gegessen werden dürfen, so übersieht er, dass der Ausdruck אוכל עליו bei ב״ש etwas Anderes als beim ת״ק bedeutet.

11½ Ass[1]) zu essen, bei jenem stimmt sie der Anschauung der Schammaiten zu, darum erlaubt sie, gleich ihnen, nur für 10 Ass zu geniessen.

Auch gegen diese Erklärung macht Ascheri Einwendungen. Ist es nicht höchst sonderbar, so meint er, auf der einen Seite anzunehmen, der עם הארץ sondere alle Zehnten aus, und auf der andern, er vermenge חולין מתוקנים mit דמאי. Entweder müsste man dem ע״ה unbegrenztes Vertrauen schenken, oder es dürfte auch die verzehntete Frucht nur dann gegessen werden, wenn sie mit anderen nicht vermengt worden ist. Und zweitens, wenn wir es in der Mischnah mit einem ע״ה zu thun haben, wie ist die Distinction zwischen ודאי und דמאי zu verstehen? Was bedeutet der Ausdruck ודאי im Hinblick auf den ע״ה? Leichter als Ascheri setzt sich Tossaphoth Jom tob über die Bedenken hinweg, welche diese Erklärung in ihm wachgerufen, sodass er ihr vor jener des Maimonides den Vorzug giebt. Wohl kennt R. Lipman Heller den vom כסף משנה gegen R. Simson erhobenen Einwand הר״ש עצמו נתקשה בפירוש הירושלמי, aber er meint לא על הירושלמי הוה שבפירושו הוה לא אח״כ הביא ירושלמי שמדבר מזה הענין ומחדש בו דברים על זה הירושלמי הוא שנתקשה הר״ש. Das ist jedoch במחכ״ה nicht richtig. Gewiss sagt R. Simson von seinen beiden Erklärungen des Samuel'schen Ausspruches לא נתברר יפה und מיהו פירוש זה לא יתכן, aber darauf bezieht sich die Bemerkung R. Josef Karo's im כסף משנה durchaus nicht. Nein, der Widerspruch, in welchen sich R. Simson verwickelt, besteht darin, dass er einerseits die Mischnah an der Hand des jerusalemischen Talmuds erklären will, und andererseits über die daselbst angeführten Grundsätze in einer nicht zu verkennenden Unklarheit sich befindet. Man kann auch nicht zu dem niemals versagenden Nothbehelf, der ר״ש habe einen corrumpirten Jeruschalmi-Text vor sich gehabt, seine Zuflucht nehmen, denn er sagt ja ausdrücklich, der Grundsatz R. Elieser's laute הנאמן על השני נאמן על הראשון. Freilich hat er nicht בית שמאי דר״א gelesen, aber es hätte ihm doch nicht entgehen dürfen, dass der Grundsatz R. Elieser's für die Ansicht des ת״ק nichts weniger denn ausreichend sei. Fasst man diese Verwirrung und Verwechselung der verschiedenen Grundsätze ins Auge, erwägt man ferner, dass erstens, abgesehen von allem Andern, den Worten des ת״ק Zwang angethan werden müsse, bis sie das aussagen, was

---

[1]) In der Mischnah heisst es zwar nur בודאי אחד עשר, aber das hätte, wie Ascheri bemerkt, Nichts weiter zu bedeuten, denn שלא חש להאריך.

ihm R. Simson in den Mund legt, dass zweitens die Schule Schammai's eine gewaltige Inconsequenz sich zu Schulden kommen lässt, indem sie für ganze zehn Ass zu essen erlaubt und dass drittens der Standpunkt der Hillel'schen Schule, bei ודאי dem ת״ק, bei דמאי den Schammaiten zuzustimmen[1]), durch Nichts motivirt erscheint, so wird Jeder ohne Bedenken zugeben müssen, dass auch die Erklärung des R. Simson eine zufriedenstellende nicht genannt werden könne.

Eine dritte Erklärung unserer Mischnah findet sich in dem הון עשיר genannten Commentar des Kabbalisten R. Emanuel Chaj Reki. Ihm ist es hauptsächlich darum zu thun, die Mischnah so zu commentiren, dass der Wortlaut keinen Zwang erleide und dass die für ihn einen Stein des Anstosses bildende Frage des תוס׳ יום טוב, warum die Mischnah in Edujoth fehle, eine befriedigende Antwort finde, darum will er die Mischnah, wie er sich ausdrückt, על עקבי הר״ש ז״ל אבל בדרך אחר beleuchten. Zunächst urgirt auch er den Ausdruck איסר של מ״ש, glaubt aber darin die Andeutung zu finden, dass es einzig und allein der מ״ש sei, der den Genuss der Früchte im Werthe von $11^{1}/_{9}$ Ass ermöglicht. Der Ausdruck איסר של מ״ש bedeutet Reki genau so wie R. Simson ein zur Auslösung von פירות של מ״ש bestimmtes Ass, also eine profane Münze, die erst den geheiligten Charakter annehmen soll; auch darin stimmt er R. Simson bei, dass die Worte אחד עשר באיסר ואחד ממאה באיסר $11^{1}/_{9}$ Ass bezeichnen, aber worin er von ihm abweicht, ist erstens dass er die Annahme, der ע״ה habe תרומת מעשר bereits anderweitig ausgesondert, mit aller Entschiedenheit zurückweist, dass er zweitens die Ansicht des ת״ק auf den Grundsatz הנאמן על השני אינו נאמן על הראשון und die der Schammaiten auf den Grundsatz הנאמן על השני נאמן על הראשון zurückführt und dass er drittens nicht אחד עשר איסר sondern אחד עשר באיסר liest. Die Hauptschwierigkeit scheint ihm gerade in dieser sonderbaren Ausdrucksweise zu liegen, aber ein um so grösseres Verdienst glaubt er sich vindiciren zu dürfen, dass er die Schwierigkeit gehoben, indem er עם האיסר = באיסר auffasst. Mit dem seines מ״ש-Charakters entkleideten Ass zusammen dürfe man für $11^{1}/_{9}$ Ass Früchte des ע״ה essen und zwar für 9 Ass durch die Aussonderung des מ״ש, für ein Ass weiter nach der Auslösung des מ״ש und für $1^{1}/_{9}$ Ass als den zu 10 Ass gehörenden מעשר

---

1) Wenn der Verfasser des תפארת ישראל zu den Angriffen auf die Erklärung R. Simson's auch den hinzufügt ב״ה היינו ת״ק, so ist das insofern nicht richtig, als ja nach dem ר״ש der ת״ק zwischen דמאי und ודאי keinen Unterschied macht. Nur nach der Erklärung des רמב״ם spricht der ת״ק von diesem Gegensatz.

ראשון. Aber hat denn Reki nicht die Annahme, der ע״ה habe מעשר ראשון ותרומת מעשר ממקום אחר ausgesondert, perhorrescirt? Gewiss hat er das, aber er fasst den Grundsatz הנאמן על השני אינו נאמן על הראשון ganz ganz anders als R. Simson und andere Sterbliche auf; ihm bedeuten diese Worte so viel, dass der zu 10 Ass gehörende מ״ר noch im Besitze des ע״ה sich befindet, dass dieser ihn nicht abgeliefert hat; von diesen 1⅒ Ass brauche man aber keinen מ״ש zu nehmen; eben deshalb könne man auf den איסר של מ״ש für ganze 11⅒ Ass essen.

Wir können aber den Mann unmöglich weiter reden lassen, wir müssen ihm, so unhöflich es auch sein mag, in's Wort fallen mit der Frage, ob man denn den מעשר ראשון im Werthe von 1⅒ Ass essen dürfe, bevor man תרומת מעשר davon gegeben. Oder meint Reki, dass unter אוכל עליו ein כהן gemeint sei, dann bleiben sie um so dunkler und räthselhafter, die Schlussworte seiner Erklärung ודין ת״מ לא נזכרה כלל במתניתין. Mit allem Anderen, was wir noch auf dem Herzen haben, wollen wir einstweilen noch zurückhalten, bis wir den Autor ganz gehört haben.

Also der תנא קמא bekennt sich zu dem Grundsatze הנאמן על השני אינו נאמן על הראשון d. h. man glaubt dem ע״ה, selbst wenn er מ״ש vor uns aussondert, nicht, dass er den מ״ר abgeliefert, und in Folge dieses Misstrauens gerade darf man mehr bei ihm essen, als bei demjenigen ע״ה, der den מ״ר vorschriftsmässig dem Leviten gegeben. Die Schammaitische Schule bekennt sich, wie bereits erwähnt, zu dem Grundsatz הנאמן על השני נאמן על הראשון, das will sagen, der ע״ה, welcher מ״ש giebt, befindet sich nicht mehr im Besitz des dazu gehörenden מ״ר; eben deshalb darf man blos für 10 Ass von seiner Frucht essen. Ja, wenn wir auch annehmen, dass der ע״ה von allen seinen Früchten מ״ר gegeben, so dürfe man doch nicht mehr als für 10 Ass bei ihm essen, denn von allem Anderen müsse man ja noch מ״ש aussondern. Der Standpunkt der Schammaitischen Schule ist also, wie Jeder zugeben muss, ein erschwerender und unsere Mischnah konnte demnach unmöglich in Edujoth גבי קולי ב״ש וחומרי ב״ה eine Stelle finden. Was die Hillelitische Schule betrifft, nimmt dieselbe nach Reki eine vermittelnde Stellung ein zwischen dem ת״ק und den Schammaiten, indem sie zwischen ודאי und דמאי einen wesentlichen Unterschied macht. Bei ודאי, d. h. bei Früchten, von denen wir positiv wissen, dass sie auf dem Felde des עם הארץ gewachsen und nicht gleich von vornherein verzehntet wurden, gilt auch nach ב״ה der Grundsatz הנאמן על השני אינו נאמן על הראשון, nur darin, dass der חבר von dem מ״ר im

Werthe von $1^1/_9$ Ass auch מ״ש, also $^1/_9$ Ass, aussondern muss, mithin nur für 11 Ass essen dürfe, darin weicht ב״ה vom ת״ק ab. Bei דמאי hingegen, d. h. bei Früchten, welche der ע״ה von einem andern ע״ה gekauft hat, ist, da wir doch Augenzeugen sind, dass er zweifelshalber den מ״ש aussondert, die Annahme berechtigt, dass er den ersten Zehnten bereits abgeliefert hat. Darum stimmt ב״ה bei דמאי wohl dem Grundsatz der Schammaiten zu שהנאמן על השני נאמן על הראשון und dass man blos für 10 Ass essen dürfe.

Wir wollen diese Auffassung hinsichtlich des ודאי und דמאי, so sonderbar sie auch ist, gelten lassen; wir wollen zugeben, dass ב״ה bei ודאי dem Grundsatz הנאמן על השני אינו נאמן על הראשון huldigt, nur das Eine müssen wir fragen, was denn Reki zu der Annahme berechtigt, ב״ה fordere von dem nöthigen מ״ר auch noch den מ״ש. Das dürfte er nur dann annehmen, wenn er mit Bestimmtheit wüsste, dass ב״ה auch an dem Grundsatz הנאמן על הראשון אינו נאמן על השני festhält. Ich werde weiter unten das gerade Gegentheil nachweisen. Die ganze Erklärung Reki's, — von der Thatsache, dass die $11^1/_9$ Ass des ת״ק und ebenso die 11 Ass ב״ה's bei ודאי als טבולין לתרומת מעשר angesehen werden müssen, völlig abgesehen, — beruht auf einer willkürlichen Auslegung der betreffenden Grundsätze. Die Annahme, der ע״ה habe, weil er מעשר שני aussondert, den מ״ר bereits dem Leviten gegeben, ist gewiss eine völlig unmotivirte. Auch das, worauf Reki sich so besonders viel zu Gute thut, באיסר heisse so viel wie עם האיסר kann ich nicht gelten lassen, denn nach dieser Auffassung ist das Wort עליו überflüssig, dürfte es blos heissen אוכל אחד עשר באיסר וכו׳. Man wird mir demnach beipflichten, wenn ich sage, diese Erklärung müsse als ein missglückter Versuch einfach zurückgewiesen werden.

Eine vierte Erklärung verdanken wir R. Elia Wilna; diese Erklärung bildet die Kehrseite zu der des Maimonides. Handelt es sich bei Diesem um den unausgelöst bleibenden Restbetrag eines in Jerusalem auf Speis und Trank zu verwendenden Ass, so handelt es sich bei Jenem um den profan gebliebenen Restbetrag eines den מ״ש-Charakter annehmenden Ass. Nach der Auffassung des Gaon hat der Mischnahredacteur den Fall in's Auge gefasst, dass Jemand ein Ass dazu bestimmt hat, פירות של מ״ש zu kaufen. Freilich darf man den zweiten Zehnten nicht verkaufen, aber דרך חילול, d. h. wenn der Erlös den Charakter des מ״ש annimmt, ist es wohl gestattet. Wie aber, wenn Jemand für das Ass nicht so viel bekommt, als man auf dem Markt erhält? Wie gross, oder wie klein darf der Restbetrag sein, dass doch

das ganze Ass als מ״ש gelten kann? Diese Frage bildet den Gegenstand der Controverse in unserer Mischnah. Nach dem ת״ק darf die Differenz zwischen dem, was der Käufer thatsächlich bekommen und dem, was er hätte bekommen können oder bekommen sollen, $\frac{1}{11} + \frac{1}{100} = \frac{111}{1100}$ betragen, mit anderen Worten, wenn der Käufer anstatt 1100 blos 989 Feigen gegessen, so ist doch das ganze Ass נתפס בקדושת מ״ש.[1] Die Schule Schammai's setzt die Differenz auf $\frac{1}{10}$ an, so dass, wenn der Käufer für sein Ass anstatt 1100 blos 990 Feigen bekommen oder gegessen hat, doch die ganze Münze מ״ש ist[2]. Die Schule Hillel's macht einen Unterschied zwischen דמאי und ודאי, bei diesem erhält das Ass erst dann ganz den Charakter des מעשר שני, wenn die Differenz blos $\frac{1}{11}$ beträgt, oder wenn der Käufer anstatt 1100 blos 1000 Feigen erhalten hat, bei דמאי hingegen, dessen Auslösung ohne Zuschlag des חומש geschieht, ist das Ass ganz נתפס בקדושת מ״ש, wenn die Differenz $\frac{1}{10}$ beträgt und der Käufer anstatt 1100 blos 990 Feigen erhalten hat.

Die Erklärung ist gewiss ganz und voll ihres Autors würdig, recht gaonisch; aber es kann Etwas sehr scharfsinnig und geistvoll sein und braucht deshalb doch nicht den Thatsachen zu entsprechen. Das ist auch hier der Fall; man wird es mir darum zu Gute halten müssen, wenn ich gegen die Erklärung des Gaon ähnliche Einwendungen erhebe, wie sie Ascheri gegen die des Maïmonides erhoben hat. Zunächst behaupte ich, dass die Annahme, auf welcher die Erklärung des Gaon beruht, den Thatsachen nicht entspricht. Da bei פירות של מ״ש nicht von Kaufen und Verkaufen, sondern blos von Auslösen gesprochen

[1]) Man muss demnach in der Mischnah lesen המניח איסר של מ״ש ואכל עליו עד אחד עשר באיסר ואחד ממאה באיסר של מ״ש. Der Gaon jedoch, welcher die Worte של מ״ש einfach streicht, indem er in seinem שנות אליהו den Satz המניח איסר ואכל וכו׳ als פסקא anführt und כצ״ל hinzufügt, urgirt blos das ואכל, behält aber merkwürdiger Weise die Lesart ואכל עליו אחד עשר bei. Ich will mir bei dieser Gelegenheit blos die Bemerkung erlauben, dass של מ״ש sehr leicht aus למ״ש entstanden sein kann und dass selbst die allerstrengsten Kritiker nur das ש allein zu streichen brauchen.

[2]) Dem Einwande, warum denn die Mischnah bei ב״ש des Ausdruckes הכל עשרה und nicht אחד מעשרה sich bedient, begegnet der Gaon mit der Bemerkung, dass dies zu dem Irrthum hätte Veranlassung geben können, als wäre nach der Schule Schammais die Differenz אחד מעשרה ואחד ממאה, oder mit anderen Worten, als beschränke sich die Controverse blos auf das אחד עשר באיסר allein. Das ist gewiss richtig; die Worte אחד מעשרה hätten der Auffassung Raum gegeben, dass das Ass schon nach dem Empfang von 979 Feigen ganz den Charakter des מ״ש erhalten, aber die Frage, warum es in der Mischnah nicht heisst, הכל אחד מעשרה anstatt הכל עשרה, die bleibt nach wie vor eine offene.

werden kann, so musste ja gewissenhaft darauf geachtet werden, dass der Schein eines wirklichen Kaufhandels vermieden werde, mit anderen Worten, dass man nicht für ein Ass so und so viel Feigen kaufe, sondern für so und so viel Feigen ein Ass gebe. Ein Irrthum also, wie ihn der Gaon annimmt, ist bei diesem Verfahren völlig ausgeschlossen. Aber selbst angenommen, dass ein solcher Irrthum vorkommen konnte, ist doch nicht abzusehen, warum der Käufer auch nur auf das Allergeringste verzichten sollte und warum das Ass, wenn auch ein noch so kleiner Bruchtheil von ihm חולין geblieben, nicht weiter לפדיון מ״ש verwerthet werden soll. Dann erlaube ich mir die bescheidene Frage, wie denn hier beim Auslösen durch einen Fremden von חומש gesprochen werden dürfe. Der Unterschied zwischen ודאי und דמאי hinsichtlich des חומש waltet ja nur beim Auslösen seiner eigenen, resp. von Anderen zum Geschenk erhaltenen Früchte ob, was ja aus Mischnah 4, 3 zur Genüge hervorgeht. Und endlich muss ich darauf hinweisen, dass der Gaon genau so wie Maimonides, über die ganze סוגיא im Jeruschalmi sich kühn hinwegsetzt. Mithin entspricht auch seine Erklärung den Forderungen nicht, die wir zu stellen berechtigt sind.

Eine **fünfte** Erklärung, die meines Wissens die jüngste ist, finden wir bei R. Isr. Lippschütz in seinem תפארת ישראל genannten Mischnahcommentar. Nach seinem Dafürhalten will der Mischnahredacteur das Maass der Frucht feststellen, die nach der Auslösung des zweiten Zehnten im Werthe **eines** Ass, von דמאי ausserhalb Jerusalems gegessen werden darf. Das scheint unserem Autor eine ausgemachte Sache zu sein, dass man nach der Auslösung des מ״ש durch ein Ass, ohne Weiteres für 10 Ass חוץ לירושלים essen dürfe; was festzustellen sei, ist die Frage, ob der zu dieser Quantität gehörende מ״ר der, wie wir ja bereits wissen, nach der Formel $X = X/10 + 10$, d. h. תשיעית מלגיו beträgt, frei vom חיוב מ״ש sei, oder nicht. Freilich gehören diese $10/9$ Ass nicht ganz dem Käufer, denn er muss ja $1/9$ dem Priester als תרומת מעשר geben, aber darum handelt es sich hier nicht, sondern blos um die eine Frage, ob von diesem מ״ר noch מ״ש zu geben sei, oder nicht. Um diese Frage nun bewegt sich die Controverse. Der תנא קמא erklärt sich dahin, dass man durch die Auslösung des מ״ש im Werthe von einem Ass für $11^1/9$ Ass חוץ לירושלים essen dürfe, denn er hält an dem Grundsatz fest הנאמן לראשון נאמן לשני, d. h. entweder hat der ע״ה keinen oder beide Zehnten, den ersten und den zweiten, ausgesondert, so dass der Käufer keineswegs auf die als מ״ר betrachteten $1^1/9$ Ass מ״ש zu geben braucht. R. Isr. Lippschütz liest also gleich

R. Simson אוכל עליו י"א איסר ואחר ממאה באיסר und fasst die Ausdrucksweise in demselben Sinn wie der berühmte Tossaphist auf. Anders gestaltet sich die Sache nach der Schammaitischen Schule. Diese huldigt nämlich dem Grundsatze הנאמן על הראשון אינו נאמן על השני, mithin ruht der חיוב מ"ש auch auf dem, was der Käufer als מ"ר aussondert, um ת"מ davón zu geben. Freilich, wenn es als ausgemacht angesehen werden könnte, dass der עם הארץ thatsächlich keinen ersten Zehnten von seiner Frucht genommen, dann dürfte man auch nach diesem Grundsatz auf ein Ass מעשר שני für 11¹/₉ Ass ausserhalb Jerusalems essen, aber die Schammaitische Schule trägt Bedenken בודאי Etwas zu erlauben, was sie בדמאי nicht gestatten kann. Die Hillelitische Schule hingegen macht wohl einen Unterschied zwischen ודאי und דמאי, bei jenem gestattet sie für elf, bei diesem blos für zehn Ass zu essen. Auf die Frage, warum ב"ה nicht wie der ת"ק ausdrücklich für 11¹/₉ Ass zu essen gestattet, weiss Lippschütz keine andere Antwort zu geben als מלתא דפשיטא היא, דמת"מע וודאי א"צ להפריש מ"ש.

Es ist wohl mit dankbarer Anerkennung hervorzuheben, dass R. Isr. Lippschütz, was alle seine Vorgänger nicht gethan, auf die Talmudstelle in Demai 4, 3 hinweist; aber abgesehen davon, dass er die Anschauungen confundirt, abgesehen davon, dass nach ihm beide Schulen darin einig sind, dass בד מאי הנאמן אראשון אינו נאמן אשני. kann seine Erklärung schon deshalb nicht befriedigen, weil עיקר חסר מן הספר ist. Was in aller Welt hätte den Mischnahredacteur davon abhalten sollen, nach אוכל עליו die zwei Worte חוץ לירושלים zu setzen? Und überdies muss daran erinnert werden, dass Lippschütz dem Wortlaut des ת"ק genau so wie R. Simson den allergrössten Zwang anthun muss. Endlich aber kann es bei einem tieferen Eingehen in die ganze talmudische Materie Niemandem entgehen, dass der Grundsatz הנאמן אראשון אינו נאמן אשני ohne Zuhülfenahme des andern Princips הנאמן אשני נאמן אראשון für die Ansicht der Schammaischen Schule keine ausreichende Grund- und Unterlage bildet. Dass die Lesart in Jeruschalmi Mas. sch. l. c. ב"ש כר"א דנאמן אראשון נאמן אשני falsch ist, hat Lippschütz wohl erkannt, aber dass man nicht הנאמן אראשון אינו נאמן אשני, sondern wie R. Simson schon richtig citirt הנאמן על השני נאמן על הראשון lesen müsse, ist ihm gänzlich entgangen[1]). Diese

[1]) Auch die Erklärung des Samuelschen Ausspruches לא מצי תני אין יסוב הרא מעשרה וכו' nach welcher man die vom ע"ה gekaufte Frucht blos durch Auslösung und nicht durch die einfache Aussonderung des zweiten Zehnten מתקן sein könne, auch diese Erklärung, von der Lippschütz so entzückt ist, dass er dem

Einwendungen dürften wohl die Unzulänglichkeit auch dieser fünften Erklärung in genügender Weise dargethan haben.

Nach so vielen als völlig gescheitert zu bezeichnenden Versuchen dürfte es den Einen oder Anderen zum mindesten sehr gewagt erscheinen, mit einer neuen Erklärung hervortreten zu wollen; aber wenn man die Ueberzeugung gewonnen haben wird, dass von sämmtlichen Commentatoren eine Hauptquelle ganz unbeachtet gelassen wurde, dann wird man mir, der ich vor Allem diese Hauptquelle zu Rathe ziehe, das Wagniss oder die Kühnheit zu Gute halten. Zur Beleuchtung unserer Mischnah muss nicht blos der Jeruschalmi, sondern in erster Reihe auch die Tosifta herbeigezogen werden. Man mag über das Tosifta-Problem wie immer denken, man mag über die Tosifta als Ganzes noch so sehr im Unklaren sein, das wird Keiner in Abrede stellen dürfen, dass wir an sehr, sehr vielen Stellen den besten, weil den allerältesten Mischnahcommentar in der Tosifta besitzen. Die Zusätze der Tosifta zur ersten Hälfte der in Rede stehenden Mischnah finden sich am Ende des vierten Capitels, doch diese kommen hier weiter nicht in Betracht; die Zusätze zur zweiten Hälfte, die merkwürdiger Weise noch im dritten Capitel[1]) und zwar an einer Stelle stehen, wo man sie am allerwenigsten erwartet, lauten folgendermassen: I בית הלל אומרים מפריש אדם מעשר ראשון של דמאי תורמו ואוכלו אין צריך להפריש שני ובית שמאי אומרים צריך להפריש שני שאני אומר הורם השני הורם הראשון הורם הראשון לא הורם השני והלכה כבית שמאי: II ראה אחד שהפריש מעשר שני נאמן על הראשון דברי ר׳ אליעזר וחכמים אומרים נאמן על השני נאמן על הראשון נאמן על הראשון אין נאמן על השני: III הפריש תרומה מעשר ראשון ומעשר שני ואכלן על אותו המין נאמן על מין אחר אינו נאמן דברי ר׳ אליעזר וחכמים אומרים אף על אותו מין אינו נאמן לא כל הימנו שיתקן את עצמו ויבא ויקלקלינו: So lautet die Stelle in der Edition Zuckermandel; in den alten Ausgaben hat Alinea II folgenden Wortlaut ראה אחד שהפריש מעשר שני נאמן על הראשון דברי ר׳ אליעזר וחכמים אומרים נאמן על הראשון נאמן על השני אינו נאמן על הראשון. Welche von diesen einander widersprechenden Lesarten die richtigere sei, ob und welche

---

יוצר המאורות dankt, muss ich schon aus dem einfachen Grunde als eine verfehlte bezeichnen, weil der Samuelsche Ausspruch hier nicht zum ersten Male sich findet; er ist eigentlich blos aus jer. Demai 7, 6 entlehnt und dort ist gewiss nicht davon die Rede, dass man die vom ע״ה gekaufte Frucht nur durch die Auslösung des zweiten Zehnten מתקן sein könne.

[1]) Das muss auch als Erklärungsgrund für die auffallende Erscheinung, dass die Tosifta-Stelle bisher unbeachtet blieb, angesehen werden.

Emendationen wir vornehmen müssen, darüber werden wir uns erst ein Urtheil bilden können, nachdem wir mit dem Inhalt der einzelnen Alineas uns ganz vertraut gemacht und eine Vergleichung mit den Parallelstellen im Jeruschalmi vorgenommen haben werden. Alinea I belehrt uns darüber, dass die Frage, ob von dem ersten Zehnten של דמאי auch der zweite Zehent genommen werden müsse, oder nicht, Gegenstand einer Controverse zwischen den zwei Schulen Hillel's und Schammai's gewesen. Nach der Hillelitischen braucht man die von einem עם הארץ gekaufte Frucht blos in der Weise zu verzehnten, dass man zuerst מעשר ראשון und von dem Rest, nicht aber auch von מעשר ראשון selbst מעשר שני giebt. Von diesem ersten Zehnten ist blos תרומת מעשר an den כהן abzuliefern; nachdem dies geschehen, d. h. nachdem der מ״ר aufgehört hat טבל לתרומת מעשר zu sein, darf man ihn ohne Weiteres essen[1]). Die Annahme, dass der עם הארץ von seinen Früchten blos den ersten, und nicht zugleich auch den zweiten Zehnten ausgesondert habe, ist nach der Hillelitischen Schule ausgeschlossen; ihr Grundsatz ist eben הנאמן על הראשון נאמן על השני; also hat der עם הארץ entweder beide מעשרות, d. h. nach dem מ״ר auch מ״ש, oder er hat keinen einzigen, d. h. auch den ersten Zehnten nicht gegeben. In keinem Falle ruht auf dem vom חבר ausgesonderten ersten Zehnten der חיוב מ״ש. Nach der Schule Schammai's hingegen ist die vom ע״ה gekaufte Frucht in der Weise zu verzehnten, dass man zuerst מ״ר und dann מ״ש sowohl vom Reste als auch vom מ״ר selbst aussondert. Damit, dass von diesem מ״ר blos ת״מ allein gegeben wird, ist noch nicht Alles gethan, denn der Grundsatz der Schammaiten ist eben הנאמן על השני נאמן על הראשון הנאמן על הראשון אינו נאמן על השני. Wer den zweiten Zehnten aussondert, der hat zweifelsohne auch den ersten ausgesondert, nicht aber darf man umgekehrt von der Aussonderung des ersten auf die des zweiten schliessen. Es kann also der ע״ה von seinen Früchten wohl מ״ר genommen haben, der חבר freilich muss מספק, wegen der ת״מ, den ersten Zehnten aussondern, aber auf diesem מ״ר של דמאי ruht noch der חיוב מעשר שני.

Wir wissen nun positiv, dass zwischen der Hillelitischen und Schammaitischen Schule in Bezug auf den Grundsatz הנאמן אראשון נאמן אשני eine Controverse besteht, ob aber die Hilleliten den Grundsatz der Schammaiten הנאמן על השני נאמן על הראשון acceptiren oder nicht, darüber haben wir

---

[1]) Das will besagen, man brauche den מ״ר של דמאי nicht an den Leviten abzuliefern, denn der חבר kann den Leviten abweisen mit den Worten הבא ראיה.

bis jetzt keine Gewissheit erlangt, darüber ist noch Dunkel gebreitet. Eben deshalb bringt der Tosiftaredacteur in Alinea II eine Controverse zwischen R. Elieser und den Chachamim, welche dieses Dunkel einigermassen zu bannen geeignet ist. Das Alinea findet sich jer. Demai 4, 3, nur heisst es dort nicht wie hier ראה אחד שהפריש מ"ש sondern ganz allgemein הנאמן לשני נאמן לראשון דברי ר' אליעזר. Wir sind demnach hier bei R. Elieser eben so wie oben bei der Schule Hillel's im Zweifel, ob der Grundsatz auch umgekehrt Geltung hat oder nicht[1]. Indess, da ja R. Elieser, der doch שמותי genannt wird[2], in gewissen Punkten zur Schule Schammai's gezählt werden muss[3], ist die Annahme wohl berechtigt, dass er nicht blos zur ersten, sondern auch zur zweiten Hälfte des Schammaitischen Grundsatzes הנאמן אראשון אינו נאמן אשני sich bekennt. Dann ist aber die Lesart der Erfurter Handschrift וחכמים אומרים נאמן על השני נאמן על הראשון נאמן על הראשון אין נאמן על השני ohne Weiteres zu verwerfen, denn die Chachamim sagen ja genau dasselbe, was R. Elieser behauptet, und treten gar nicht als Controversanten auf. Andererseits ist aber auch die Lesart der alten Editionen eine sinnlose, denn die Chachamim gehen ja auf den zur Discussion gestellten Punkt gar nicht ein; es muss demnach das Wörtchen אינו gestrichen und gelesen werden וחכמים אומרים נאמן על הראשון נאמן על השני נאמן על השני אינו נאמן על הראשון. Diese Lesart hat denn thatsächlich auch der Jeruschalmi Demai l. c. und das ist denn auch der Wortlaut unseres Alineas II in zwei Handschriften, in der des פני משה (vgl. den Commentar zu jer. Peah 8, 2) und in jener der Wiener Hofbibliothek[4]. Die zwei Alineas ergänzen sich demnach vollständig; denn aus Alinea I erfahren wir, wie R. Elieser über die Frage הנאמן אראשון אי נאמן אשני denkt und aus Alinea II,

---

[1] Diese Frage wird nach meinem Dafürhalten im Jeruschalmi selbst aufgeworfen mit den Worten מה טעם דר"א משום אינו חשוד להקדים או משום שהפריש שני חוקה שהפריש ראשון. Ist der Grund שאינו חשוד להקדים, dann ist הנאמן אראשון אינו נאמן אשני, ist hingegen חוקה das Motiv für R. Elieser, dann ist nicht abzusehen, warum wir nicht sagen sollten כיון שהפריש ראשון חוקה שהפריש שני. Auf die Antwort des Jeruschalmi, welche von den Commentatoren in mannigfach verschiedener Weise aufgefasst wird, hier näher einzugehen, würde mich zu weit führen, ich bemerke nur ganz kurz, dass aus Alinea III hervorzugehen scheint, das Motiv R. Elieser's sei nicht חוקה, denn sonst wäre die Distinction R. Elieser's zwischen אותו המין und מין אחר unverständlich, sonst müssten wir ja sagen כין שהפריש על אותו המין חוקה שהפריש על מין אחר.

[2] Vgl. Tossaphoth Niddah 7b ד"ה שמותי.

[3] Vgl. Frankel דרכי המשנה p. 87 und Brüll מבא המשנה p. 76 ff.

[4] Vgl. die Varianten bei Zuckermandel und אור הגנוז.

wie die Schule Hillel's zu der Frage הנאמן אשני אי נאמן אראשון sich verhält. Wir dürfen ohne Weiteres annehmen, dass die Anschauungen R. Elieser's und der Schammaiten einerseits und die Anschauungen der Chachamim und der Hilleliten andererseits sich vollständig decken. Wir haben uns aber klar zu machen, dass sowohl der Schammaitische Grundsatz הנאמן אשני נאמן אראשון והנאמן אראשון אינו נאמן אשני als auch der Hillelitische הנאמן אראשון נאמן אשני והנאמן אשני אינו נאמן אראשון eine erleichternde und eine erschwerende Seite haben und dass sich beide in Bezug auf קולא וחומרא die Wage halten. Nach der Hillel'schen Schule braucht man von מ״ר של דמאי keinen מעשר שני zu nehmen, hingegen darf die Frucht eines עם הארץ von welcher מעשר שני genommen wurde, nicht genossen werden, bevor man von ihr den entsprechenden מעשר ראשון, resp. den entfallenden Priesterzehnten (ת״מ) ausgesondert hat. Nach der Schammai'schen Schule wieder ist es gestattet von dieser Frucht des עם הארץ ohne Weiteres zu essen, hingegen muss man von מעשר ראשון של דמאי auch den מעשר שני aussondern. Von קולי דב״ש וחומרי דב״ה kann also hier durchaus nicht gesprochen werden.

Nachdem wir nunmehr die Grundsätze der zwei Schulen ganz genau kennen, wollen wir jetzt daran gehen, die Mischnah zu beleuchten. Ich schicke blos voraus, dass wir in der Mischnah drei verschiedenen Ansichten begegnen werden, der des תנא קמא, der ב״ש's und der ב״ה's. Der תנא קמא geht über beide Schulen insofern hinaus, als er den Grundsatz aufstellt הנאמן אראשון נאמן אשני והנאמן אשני נאמן אראשון [1]. Welche praktische Bedeutung hat nun dieser Grundsatz in dem Falle, dass ein עם הארץ seine Frucht zu Markte bringt und vor den Augen des sich als Käufer einstellenden חבר den zweiten Zehnten für ein Ass auslöst? Ganz einfach die, dass man von dieser Frucht des עם הארץ für elf Ass und noch den hierzugehörenden Priesterzehnten, der für jedes Ass 1/100 beträgt, essen darf. Das besagen die Worte des ת״ק: המניח איסר של מ״ש אוכל עליו אחד עשר איסר ואחד ממאה באיסר Die elf Ass sind חולין מתוקנים und die elfmal אחד מק׳ באיסר sind תרומת מעשר. Wir haben es also hier durchaus nicht mit אחד מצ״ט מלגיו oder mit אחד מק׳ מלבר, sondern ganz einfach mit einem Ausdruck zu thun, der zur Bezeichnung des Priesterzehnten — ת״מ אחד ממאה —

---

[1]) Das Motiv, von welchem der תנא קמא sich leiten lässt, ist ganz einfach חוקה. Der Rückschluss von einem Zehnten auf den andern ist insofern gestattet, als sowohl der erste wie auch der zweite Zehent seine Licht- und Schattenseiten hat.

wie geprägt erscheint[1]). Von dem zu zehn Ass gehörenden מעשר ראשון braucht der Käufer keinen מעשר שני zu geben, denn הנאמן אראשון נאמן אשני. Darin stimmt der תנא קמא mit der Hillelitischen Schule überein, aber auf der anderen Seite ist er wieder mit der Schule Schammai's darin einig, dass wenn der Käufer blos für zehn Ass kauft, er gar keine תרומת מעשר zu geben braucht, denn הנאמן אשני נאמן אראשון. Man wende mir nicht ein, dass bei dieser Combination der Grundsätze der Käufer, selbst wenn er für $11\frac{1}{9}$ Ass kauft, eigentlich nur von $1\frac{1}{9}$ תרומת מעשר zu geben brauchte, denn soweit dürfen wir dem עם הארץ doch nicht trauen, dass er die auf zehn Ass entfallende תרומת מעשר auch dann dem כהן abliefern werde, wenn der חבר den zu diesen zehn Ass gehörenden מעשר ראשון kauft[2]). Die zweite Ansicht in unserer Mischnah ist die der Hillelitischen Schule; ich lese בית הלל אומרים הכל עשרה. Diejenigen, welche mich ob dieser Ketzerei in Acht und Bann erklären wollen, bitte ich, damit noch ein klein wenig zu warten, ich werde weiter unten zeigen, dass diese Lesart keine Conjectur von mir, ja überhaupt keine Conjectur ist. Darin stimmt בית הלל dem תנא קמא zu, dass wenn Jemand von diesem עד שהניח איסר של מעשר שני für $11\frac{1}{9}$ Früchte kauft, diese ganze Frucht nach Ablieferung der תרומת מעשר gegessen werden dürfe, denn der Grundsatz בית הלל's ist ja auch הנאמן אראשון נאמן אשני, aber darin stimmt בית הלל nicht dem תנא קמא zu, dass der חבר, wenn er blos für zehn Ass kauft, keinen Priesterzehnten auszusondern brauche. Bei 10 Ass muss der Käufer gleichfalls מעשר ראשון absondern, um davon תרומת מעשר dem כהן zu geben, denn הנאמן אשני אינו נאמן אראשון; darum heisst es auch höchst bezeichnend in der Mischnah הכל עשרה, Alles zusammen, was der Käufer, wenn er ein ישראל oder לוי ist, selber essen darf und was er dem כהן geben muss $9^{99}/_{100} + {}^{1}/_{100}$ beträgt zehn Ass; aber dass der Käufer, wenn er für $11\frac{1}{9}$ Ass abnimmt, keinen מעשר שני weiter zu geben hat, ist so selbstverständlich, dass es in der Mischnah gar nicht ge-

[1]) Dass dieser Ausdruck, wörtlich aufgefasst, ein ungenauer ist, sieht wohl Jeder ein, der da weiss, dass durch $^{1}/_{100}$ Ass ת״מ nicht ein ganzes, sondern blos $^{99}/_{100}$ Ass מתוקן sind. Doch ich komme darauf weiter unten ausführlich zu sprechen.

[2]) Dürfte man annehmen, der חבר brauche thatsächlich blos von $1\frac{1}{9}$ Ass תרומת מעשר zu geben, dann wäre die Ausdrucksweise אוכל עליו אחד עשר איסר ואחד ממאה באיסר eine mathematisch ganz genaue, denn $11\frac{1}{9} - \frac{1}{90} = 11\frac{1}{100}$, aber wem es blos darauf ankäme, diese Zahl herauszubekommen, dem könnte es unmöglich um eine consequente Durchführung der in Betracht kommenden Principien zu thun sein. Und dann fehlte ja noch immer in der Mischnah ein Hauptmoment, die dem Käufer obliegende Pflicht $^{1}/_{90}$ ת״מ auszusondern.

sagt zu werden braucht. Die dritte Ansicht ist die der Schule Schammai's. Diese macht einen Unterschied zwischen ודאי und דמאי; dieser Gegensatz darf jedoch hier nicht im hergebrachten gewöhnlichen Sinn aufgefasst werden; denn beim עם הארץ ist ja Alles דמאי. Nein, ודאי heisst hier, ich weiss bestimmt, dass der Aussonderung des מעשר שני die des מעשר ראשון voraufgegangen ist, oder mit anderen Worten, der Käufer war Augen- oder Ohrenzeuge, dass der Verkäufer קורא שם למ״ר gewesen. In diesem Falle schenkt die Schammaitische Schule dem עם הארץ wenigstens soviel Vertrauen, dass er von dem dazu bestimmten מעשר ראשון die entsprechenden תרומת מעשר abliefern werde; eben deshalb darf man für elf Ass von ihm kaufen, in der sicheren Erwartung, dass er dem כהן das ihm Gebührende auch geben wird. Bei דמאי hingegen, d. h. wenn wir über die Aussonderung des מעשר ראשון von Seiten des עם הארץ Nichts wissen, darf man doch nach dem Grundsatz הנאמן אשני נאמן אראשון für zehn Ass kaufen, ohne תרומת מעשר geben zu müssen.

Nach diesen Auseinandersetzungen ist Alles in unserer Mischnah klar und deutlich; das Dunkel ist gebannt und verscheucht. Die Mischnah enthält blos eine praktische Verwerthung der in den ersten zwei Alineas der Tosifta ausgesprochenen Grundsätze, und ich darf wohl sagen, dass die von mir vorgetragene Erklärung weniger mir selbst, sondern weit mehr dem Tosifta-Redacteur angehört. Ich nehme blos das Verdienst für mich in Anspruch, die Mischnah durch die Tosifta beleuchtet zu haben. Es erübrigt mir nur noch, den Nachweis zu liefern, dass diese Erklärung im vollkommensten Einklang mit der jerusalemischen Gemara zu dieser Mischnah sich befindet. Ich stelle den betreffenden Passus des Jeruschalmi ganz hierher. שמו׳ אמר לא מצייא תנייה אין יסב חדא לעשרה צריך למיסב חדא למאת אין יסב חדא למאת צריך למיסב חדא לאלף אין יסב הדא לאלף צריך למיסב חדא לעשרה אלפים. בית שמאי אומרים בודאי אחד עשר ובדמאי עשרה תני בר קפרא בין בדמאי בין בודאי אחד עשר הן. הורי ר׳ יודן בי ר׳ שלום כהדא דתני בר קפרא. בית שמאי כר׳ ליעזר דרבי ליעזר אמר הנאמן על השני נאמן על הראשון. אמר ר יוסי ד״ה הוא עשו אותו כתוספות הביכורים וכ׳ אתא ר׳ חנניה בשם ר׳ יוסי דר׳ ליעזר הי׳א. Was zunächst den Ausspruch Mar Samuel's betrifft, muss mit besonderem Nachdruck hervorgehoben werden, dass er hier nicht zum ersten Male vorkommt. Zu der bekannten schweren und dunklen Mischnah Demai 7, 6 heisst es im Jeruschalmi ותני עלה נוטל מן השנייה שתי תאנים ושני עישורין ועישורו של עישור שמואל אמר לא מצי תניתה אין יסב חדא לעשרה וכו׳. In welchem Zusammenhange nun die Worte

Samuel's mit der voraufgehenden Boraitha stehen, darüber gehen die Commentatoren der Mischnah und des Jeruschalmi sehr weit auseinander. Indess, bei einem tieferen Eingehen in die ganze Materie ergiebt sich der Sinn des Samuel'schen Ausspruches von selbst. Man muss vor Allem wissen, dass die Boraitha ותני עלה נוטל מן השניה וכו' ein kurzes Citat aus der zur Mischnah gehörenden Tosifta ist. Diese lautet[1])
היו לפניו שתי כלכלות של טבל בזו מאה ובזו מאה נטלה תרומתן ואמר מעשרות זו בזו הראשונה מעושרת של זו בזו ושל זו בזו אין הראשונה מעושרת נוטל שני תאנים ושני עישורין ועישורו של עישור מעשרותיהן מעשרות ;כלכלה בחברתה קרא שם נוטל עשרים תאנים מאיזה מהן שירצה בזו מאה ובזו מאתים אם מן הקטנה הוא נוטל נוטל אחת עשרה אם מן הגדולה הוא נוטל נוטל את כולה
Die Tosifta will, wie Jeder auf den ersten Blick sieht, die Mischnah erklären, aber die Erklärung ist viel zu dunkel, als dass sie nicht selber einer Beleuchtung bedürfte. Der erste Zusatz zum Text der Mischnah, die zwei Worte נטלה תרומתן, verbreitet allerdings insofern einiges Licht, als wir nunmehr wissen, dass es sich um שתי כלכלות שנטבלו לת״מ handelt, und dass der Ausdruck מעשרות im engsten Sinn des Wortes aufzufassen sei[2]). Ferner finden wir in den Worten ואמר מעשרות זו בזו הראשונה מעושרת eine Bestätigung für die Richtigkeit der Lesart unserer Mischnah im babylonischen Talmud; im Jeruschalmi fehlt dieser Passus ganz und lautet dort die Mischnah היו לפניו וכו' ואמר של זו בזו ושל זו בזו הראשונה מעושרת. Aber was bedeuten, worauf beziehen sich die Worte נוטל שני תאנים ושני עישורין ועישרו של עישור? Auf diese Frage giebt uns R. Simson aus Sens in seinem Mischnah-Commentar anstatt einer, zwei Antworten. Zuerst meint er, dieser Passus beziehe sich auf den Vordersatz der Mischnah מעשרות זו בזו und zwar muss man die Stelle so auffassen, als stünde נוטל שני עישורין ובי' תאנים עישורו של עישור d. h. man sondert von dem zweiten Korbe den ersten und zweiten Zehnten aus und nimmt von Jenem, der aus zwanzig Feigen für beide Körbe besteht, zwei Feigen als Priester-

---

[1]) Ich citire die Stelle in Cap. 8 der Tosifta Demai nach den alten Editionen; in der Zuckermandel'schen Ausgabe ist der Text corrumpirt und die Alinea-Eintheilung eine sinnverwirrende. Das Trennungszeichen zwischen Alinea 15 und 16 ist nach ועישורו של עישור zu setzen; denn die zwei Worte מעשרותיהם מעשרות gehören zu Alinea 16; ohne diese ist das Alinea kopflos.

[2]) Dass den Tossafoth Temurah 4 s. v. היו לפניו die Tosifta unbekannt geblieben, darauf wird bereits in einer Randglosse der neuen Wiener Talmud-Ausgabe hingewiesen.

zehnten, der hier merkwürdiger Weise עישורו של עישור genannt wird[1]). Aber R. Simson selber ist mit dieser Erklärung aus verschiedenen Gründen nicht zufrieden, darum versucht er eine zweite zu geben. Nach dieser bezieht sich der in Rede stehende Passus auf den Nachsatz der Mischnah של זו בזו ושל זו בזו אין הראשונה מעושרת und zwar muss der Ausdruck אין הראשונה מעושרת dahin aufgefasst werden, dass der erste Korb nicht ganz verzehntet sei. Der Autor unserer Mischnah sei nach den Additamenten der Tosifta im Zweifel, ob der Grundsatz R. Meïr's תפוס לשון ראשון, oder der R. Jose's תפוס לשון שניהם Norm sei, darum sind blos 81 Feigen verzehntet und ist es unerlässlich, die restirenden 19 Feigen nochmals und zwar die des ersten Korbes aus dem zweiten zu verzehnten. Nun kommen auf 19 Feigen $^{10}/_{0} = 2^{1}/_{9}$ als מעשר ראשון; auf 18 zwei, und da eine von diesen 19 תרומת מעשר werden soll, muss auch auf diese מעשר ראשון gegeben werden, was die Tosifta mit den Worten נוטל שני תאנים ושני עישורין ועישרו של עישור sagen will[2]). Dass diese Erklärung äusserst gezwungen und geschraubt ist, sieht wohl Jeder vollkommen ein, dem die Autorität nicht als Flagge gilt, die jede Waare deckt. Nichtsdestoweniger acceptiren sämmtliche Tosifta-Commentatoren, die wir kennen, David Pardo, R. Jonah ben Gerschon, ein Schüler des Wilnaer Gaon, und Samuel Avigdor, Verfasser des תנא תוספאה, die zweite Erklärung des ר״ש. R. Elia Fuld, der die Stelle im Jeruschalmi keineswegs in befriedigender Weise commentirt, hat zwar den Muth, der Erklärung des ר״ש gar keine Erwähnung zu thun, dafür wird er aber auch von R. Jonah ben Gerschon gehörig abgekanzelt. Auch Frankel וצ״ל in seinem Jeruschalmi-Commentar giebt, obgleich er die Erklärung des

---

[1]) Der Text des ר״ש ist corrumpirt, und muss folgendermaassen gelesen werden: נוטל ב׳ תאנים מכלכלה שנייה ואה״ישא קאי ולתרומת מעשר נוטלן שתחילה נוטל כ׳ תאנים ממנה בשביל מעשר הראשון שלה ומעשר ראשון של חברתה ושני תאנים הללו הם מאותן כ׳ לתרומת מעשר וב׳ עישורין היינו מ״ר ומ״ש ועישורו של עישור כלו׳ מאילו ב׳ עישורין נוטל עישרו של אחד מהן והן בּ׳ התאנים של ת״מ. Die Fehler sind dadurch entstanden, dass der erste Copist aus dem כ ein ב gemacht und der zweite für ב dann שני geschrieben hat.

[2]) Auch den Ausspruch Samuel's erklärt R. Simson auf zweifache Weise; die zweite Erklärung ist wohl richtig; aber es bleibt unerfindlich, in welchem Zusammenhang dieser Ausspruch mit der citirten Tosifta steht, wenn mit einem Male auf zehn Feigen תאנה אחת ממקום אחר ausgesondert wird. Man vergleiche noch, was ר״ש über die Worte Samuel's Maasser Scheni 4, 8 sagt, und man wird sich überzeugen, dass seine sonstige Klarheit hier Manches zu wünschen übrig lässt.

ר״ש nur theilweise acceptirt, nichts wesentlich Neues. Nur R. Moses Margolith, der Verfasser des פני משה, spricht es freimüthig aus, dass die Ansicht des ר״ש unhaltbar sei. Die Art und Weise wie er das im מראה הפנים s. v. שמואל אמר thut, ist viel zu charakteristisch, als dass ich es mir versagen könnte, seine Worte in extenso wiederzugeben: עיין בר״ש ז״ל והאריך בזה ובענין הרישא דהתוספתא שהביא וכמדומה שלא היה לו ז״ל בעצמו פירוש מבורר בזה ובנה וסתר ופי׳ בה שתי לשונות. Aber wenn der Verfasser des פני משה über die Erklärung des ר״ש so abfällig urtheilt, dann hat er gewiss eine weit bessere in Bereitschaft? Das sollte man wenigstens meinen, aber bei Licht besehen acceptirt der פני משה die erste Erklärung des ר״ש nur mit dem Unterschiede, dass שני עישורין bei ihm nicht zwei Zehnten מ״ר ומ״ש, sondern den Zehnten für zwei Körbe bedeuten. Den Ausspruch Samuel's allerdings fasst er ganz anders auf, denn er sagt דברי שמואל מתפרשין בפשיטות דלא מתמה אלא על כפל הלשון נוטל שתי תאנים והן הת״מ של שתיהן והדר ותני ועישורו של עישור, וצריך מיסב חדא למאה בתמיה הוא דקאמר וכן כולם. Diesen Worten Etwas hinzufügen, hiesse ihre Wirkung abschwächen.

So kühn es nun auch scheinen dürfte, nach diesen gescheiterten Versuchen, die Tosifta zu commentiren, resp. die Mischnah zu erklären, mit einem neuen hervorzutreten, will ich es dennoch wagen. Freilich so wie die Stelle in der Tosifta vor uns liegt, kann sie allerdings unmöglich erklärt werden, aber ist es nicht auffallend, dass hier von einem ויתור לשון gesprochen wird? Dieses „Zuviel“ ist sehr verdächtig, denn wahrlich auch die Kritik muss den Satz כל יתר כנטול דמי ganz und voll acceptiren. Und in der That, die Stelle in der Tosifta ist lückenhaft und muss ergänzt werden. Ich lese: ניטלה תרומתן······ נוטל מן השנייה כ׳ תאנים, לא ניטלה תרומתן נוטל שני עישורין ועישורו של עישור. Wenn תרומה genommen wurde, nimmt er zwanzig Feigen als מעשר ראשון. — Von מ״ש zu sprechen hält der Tosifta-Redacteur hier wie in den folgenden Alineas für überflüssig, denn selbstverständlich nimmt man auch diesen מן השנייה. — Etwas Anderes ist es, wenn die תרומה noch nicht gegeben wurde, und es drei Dinge תרומה גדולה מעשר ראשון ומעשר שני auf einmal auszusondern gilt. Da empfiehlt sich das Verfahren von jeder Feige שני עישורין ועישורו של עישור $= {}^{2}/_{10} + {}^{1}/_{100} = {}^{21}/_{100}$ also für den ganzen Korb $100 \times {}^{21}/_{100}$ oder von je hundert Feigen 21, zwei als תרומה, 10 als מעשר ראשון und 9 als מעשר שני zu nehmen[1]). Was nun

[1]) Vgl. Jerusch. Ende h. 7. מי שיש לו כלכלה והוא מבקש לעשרה נוטל שני תישועין ותישוע של תישוע וכו׳ הרוצה להכנים מאה האנים מתוקנות לתוך ביתו הרי זה נוטל על כל

den Ausspruch Samuel's betrifft, bezieht sich derselbe nicht auf den Anfang, sondern auf das Ende der vom Jeruschalmi citirten Tosifta. Es kommt ja häufig vor, dass der Jeruschalmi die Kenntniss der ganzen Boraitha voraussetzt, von welcher er blos einen Theil citirt. Der Passus, den Mar Samuel im Auge hat, beginnt mit den Worten בזו מאה ובזו מאתים וכו׳, aber dieser Passus, den ich oben nach den alten Editionen citirt habe, muss nach der Boraitha im Jer. l. c. emendirt werden, dort lautet er folgendermassen בזו מאה ובזו מאתים אם מן הגדולה הוא נוטל נוטל אחת עשרה ואם מן הקטנה נוטל נוטל עשרים ושתים Diese Rechnung, meint Samuel, ist nicht genau, denn wenn man auf 100 Feigen blos elf als מעשר ראשון aussondert, so sind nach der Formel $X = \frac{x}{10} + 10 = \frac{10}{9}$ durch die ersten zehn Feigen blos neunzig verzehntet; es bleibt demnach für die letzten zehn nur eine Feige als מ״ר. Mithin ist ein Neuntel unverzehntet. Und selbst wenn man auf 10×10 solche Feigen wieder Eine als מ״ר aussondert, so bleibt doch wieder $\frac{1}{9}$ טבל: man muss demnach bei 10×100 wieder Eine nehmen u. s. w. in indefinitum den als Rest zurückbleibenden טבל verzehnten[1]).

Nach dieser etwas längeren Digression können wir nun zu unserer Talmudstelle in Maasser Scheni zurückkehren. Und da müssen wir vor Allem auf's Entschiedenste Verwahrung einlegen gegen die Bemerkung des פני משה, dass der Ausspruch Samuel's nicht hierher gehöre[2]). Dieser Ausspruch ist hier gar wohl an seinem Platze, denn er richtet sich gegen die Worte des ת״ק in der Mischnah אחד ממאה באיסר. Samuel hat diese Worte buchstäblich genommen und durchaus nicht als terminus technicus für תרומת מעשר oder gar als אחד ממאה באיסר מלבר aufgefasst, eben deshalb musste er seinen schon in Demai erhobenen Einwand hier wiederholen. Durch $\frac{1}{100}$ ת״מ das ganze Ass für מתוקן erklären,

---

תאינה ותאינה שני תישועין ותישוע של תישוע שהן עשרים ושלש תאנה וארבע תישועין ותישוע של תישוע. Man darf also nicht vergessen, dass ein bedeutender Unterschied ist, ob man von hundert oder für hundert Feigen תרומה מעשר ראשון ומעשר שני auf einmal aussondern will. Von hundert Feigen bleiben allerdings, nachdem die תרומה genommen wurde, blos 98 Feigen zu verzehnten, der מ״ר brauchte demnach blos 9,8 zu sein aber die Differenz 0,2 wird nicht weiter in Betracht gezogen, so dass von 100 thatsächlich 21 als תרומה מ״ר ומ״ש ausgesondert werden.

1) In der Zsitomirer Jeruschalmi-Ausgabe heisst es in Demai l. c. irrthümlicher Weise מאתים, in Maas. Scheni ist die Lesart richtig.

2) Freilich, wie der פני משה die Worte erklärt hat, gehören sie gewiss nicht hierher, aber die Schlussfolgerung muss umgekehrt werden; weil sie, so aufgefasst, hier nicht am Platze sind, deshalb kann die Auffassung nicht die rechte sein.

das bedeutet ja nicht von zehn Eines nehmen oder auf neun Eines geben, sondern zehn anstatt neun durch Eines מתקן sein. Da bleibt ja bei 10 Ass $^1/_9$, bei 100 Ass wieder $^1/_9$ u. s. w. als טבל zurück. Dieser Einwand Mar Samuel's ist auch in der That unwiderlegbar, wenn man den Ausdruck אחד ממאה באיסר buchstäblich nimmt, denn dann werden ja blos $^{11}/_{100}$ als ת״מ ausgesondert und es bliebe $^1/_{900}$ טבל לתרומת מעשר zurück; aber ich habe bereits oben davon gesprochen, dass dieser Ausdruck einfach als Bezeichnung für תרומת מעשר aufgefasst werden müsse.

Nach dem Ausspruche Samuel's, der, wie ich soeben gezeigt, an die Worte des ת״ק anknüpft, bringt nun der Jeruschalmi Alldas vor, was sich auf die Ansicht der Schammaitischen Schule bezieht. Aber wie lautet das פסקא der Mischnah im Jeruschalmi? בית שמאי אומרים בודאי אחד עשר בדמאי עשרה, das ist in unserer Mischnah die Ansicht der Hilleliten und nicht der Schammaiten. Nach der Lesart des Jeruschalmi muss es also in unserer Mischnah heissen בית הלל אומרים הכל עשרה. Ich darf also kühn behaupten, dass ich die Mischnah nicht corrigire, sondern die Lesart des Jeruschalmi wiederherstelle. Die Ansicht der Schammaiten bringt der jer. Talmud, um die Boraitha des Bar Kappara daran anzuschliessen und uns darüber zu belehren, dass nach diesen Halbtanaiten die Schammaitische Schule zwischen ודאי und דמאי keinen Unterschied macht, indem sie bei beiden אוכל עליו אחד עשר lehrt[1]). Im Anschluss an die Boraitha des Bar Kappara erhält auch der Schlusspassus, der aus jer. Dem. 1 c. entlehnt ist, eine erhöhte Bedeutung; keineswegs ist dieser Passus, wie die Commentatoren meinen, hier ganz überflüssig oder doch nicht an seinem rechten Platze. Denn wenn, wie Bar Kappara behauptet, die Schule Schammai's auch בדמאי anstatt für zehn, wirklich für elf Ass zu essen gestattet, dann muss sie thatsächlich eine Distinction machen zwischen פדיה und הפרשה. R. Jose stimmt Bar Kappara, R. Chananja oder R. Chaninah, wie der ר״ש liest, stimmt der Ansicht ב״ש כר״א zu.

---

[1]) R. Elia Fuld emendirt die Boraitha des Bar Kappara folgendermassen: ב״ש אומרים בודאי אחד עשר ובדמאי עשרה וב״ה אומרים בין ׳בדמאי בין בודאי אחד עשר aber zu dieser Emendation liegt keine zwingende Nothwendigkeit vor, denn Bar Kappara behauptet eben, dass ב״ש כדברי הכל. Auch daran, dass ר״יודן בי ר׳ שלום wie Bar Kappara im Sinne der Schammaiten praktisch entschieden hat, darf man sich nicht stossen, denn in unserem Alinea I heisst es ja ausdrücklich והלכה כבית שמאי.

Indess mag der Schlusspassus des Jeruschalmi auch eine andere Auffassung zulassen, mir kam es ja blos darauf an, den Nachweis zu liefern, dass meine auf Grund der Tosifta hier vorgetragene Erklärung der Mischnah mit den Auseinandersetzungen des jer. Talmuds in vollständigem Einklang sich befinde. Das glaube ich gethan zu haben und damit bin ich am Ende meiner Arbeit angelangt.

„Der Gott der Rache."

Ein Beitrag zur Ethik des jüdischen Volkes.

Von

Dr. M. GÜDEMANN.

„Es erben sich Gesetz' und Rechte wie eine ew'ge Krankheit fort", lässt Goethe Mephisto'n in seinem Vortrage über die Jurisprudenz dociren. Was würde er ihn erst über die Theologie haben sagen lassen, wenn er ihn darüber frei von der Leber weg hätte reden lassen dürfen und wollen! Die „ew'ge Krankheit" ist hier eigentlich zu Hause, und es schleppen sich in der theologischen Wissenschaft Lehrmeinungen und Behauptungen mit dem Gesundheitspass durch die Geschichte, die schon krank auf die Welt gekommen sind. Man kann hier nicht sagen, wie es im Verlaufe der Goethe'schen Dichtung heisst: „Vernunft wird Unsinn", sondern man muss sagen: „Unsinn wird Vernunft".

Besonders hat die theologische Wissenschaft in Bezug auf gewisse Grundlehren des alten Testamentes solchen vernunftgewordenen Unsinn angehäuft und dadurch dieselben verdunkelt oder in eine falsche Beleuchtung gerückt. Die moderne Bibelkritik hat an diesem Sachverhältniss nichts geändert, denn sie kann trotz aller angestrebten Voraussetzungslosigkeit die „ew'ge Krankheit" ererbter Vorurtheile nicht los werden.

Ich will versuchen, das Gesagte an einem Beispiele nachzuweisen, indem ich die herkömmliche Ansicht über den Gott des alten Bundes einer Prüfung unterziehe.

Die christliche Theologie bezeichnet insgemein den Gott des alten Bundes als den Gott der Rache, und setzt demselben den Gott der

Liebe des neuen Bundes entgegen. Mit dieser Unterscheidung oder Gegenüberstellung soll zugleich der Fortschritt, welchen das Neue Testament in der Auffassung und Lehre von Gott über das Alte hinaus bekunde, markirt sein. Beide Gottesbegriffe sind im Laufe der Zeit Schlagworte geworden. Mit diesen aber hat es immer eine eigenthümliche Bewandtniss. Sie treten überall mit dem Anspruch autoritativer Geltung auf und geniessen das Vorrecht, sich nicht über diesen Anspruch ausweisen zu müssen. Lässt man sich jedoch von ihrer vermeintlichen Unnahbarkeit nicht beirren und prüft sie auf ihre Stichhaltigkeit, dann zerplatzen sie nicht selten wie Seifenblasen. Deshalb sollten Schlagworte aus dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch gänzlich ausgeschieden werden, und die hier in Rede stehenden dürfen am wenigsten darin verbleiben. Denn man wird weder in Abrede stellen, dass der Gott der Rache des Alten Testamentes auch als ein Gott der Liebe, noch dass der Gott der Liebe des Neuen Testamentes auch als ein Gott der Rache gelehrt wird. Es ist also leere Spiegelfechterei, von den beiden Gottesbegriffen wie von gänzlich ungemischten Elementen zu reden und sie in dieser Form auf die Grundschriften des alten und neuen Bundes zu vertheilen. Noch unwissenschaftlicher aber ist es, aus den willkürlich gebildeten und geschiedenen Prädicaten den Vorrang des einen Gottesbegriffes vor dem andern ableiten zu wollen. Dem menschlichen Ohre klingt allerdings Rache so abschreckend, wie Liebe angenehm. Indessen hängt erstere mit der an sich höchst achtungswerthen Empfindlichkeit des verletzten Rechtsgefühls zusammen[1]), und des Rechtes kann die Menschheit so wenig entbehren wie der Liebe. Allerdings wird eine Gesellschaft, in der alle wechselseitigen Beziehungen blos durch die Liebe bestimmt werden, immer für das höchste Ideal gelten und dieses ist bereits durch die Propheten des Alten Testamentes mit dem glühendsten Enthusiasmus und in der edelsten Form verkündigt worden[2]). Wenn man jedoch den Verlauf der Geschichte betrachtet, so gewinnt man den Eindruck, als ob das Gold der Liebe ohne Legirung sich nicht wolle bearbeiten lassen, ja man wird vielleicht nach aller geschichtlichen Erfahrung es schon als das Höchste betrachten und sich zufrieden geben, wenn auch nur das Recht überall zur Geltung kommt, wenn der Unschuldige nicht zu

---

[1]) Man vgl. die Bemerkungen in Iherings „Kampf um's Recht", 6. Aufl., pag. XIII u. 60.

[2]) Micha IV, 1 f. Jesaja II, 2 f. und sonst.

leiden braucht und der Schuldige seinen — Rächer findet. Von diesem Gedanken ist wohl der talmudische Satz eingegeben: „Es ist ein Grosses um die Rache, denn sie steht zwischen zwei Gottesnamen, wie geschrieben steht: „Ein Gott der Rache ist der Herr“ (Ps. 94, 1)[1]. Ich kann deshalb auch nicht der Ansicht Derenbourgs[2]) beistimmen, dass der Erwähnung der Liebe in dem Achtzehn- und Sieben-Gebete die Absicht zu Grunde liege, zu zeigen, dass entgegen der von den Christen geltend gemachten Behauptung Gott auch für die Juden ein Gott der Liebe sei. Diese Reclamation wäre in den erwähnten Gebeten sehr ungeschickt angebracht gewesen und einem Zugeständnisse gleich gekommen, insofern diejenigen Stellen jener Gebete, die hier in Betracht kommen[3]), ausschliesslich das Verhältniss Gottes zu Israel und dessen Auserwähltheit in's Auge fassen, während doch in christlichem Sinne die Liebe Gottes als eine nicht ausschliessliche, sondern als eine allumfassende verstanden werden soll. An sich aber konnte im jüdischen Volke an eine derartige Reclamation überhaupt nicht gedacht werden, denn hier, wo der Geist der Schriften des alten Bundes traditionell heimisch war, erschien sicherlich die Liebe, und zwar die allumfassende, so sehr als ein selbstverständliches Attribut Gottes, dass nicht diese, sondern, wie der vorhin angeführte talmudische Satz beweist — und wie schon die demselben zu Grunde liegende Psalmenstelle darthut — vielmehr die Rache als ein wesentliches, nicht zu übersehendes Attribut Gottes hervorgehoben werden musste. Erst als die Vertreter der neuen Lehre mehr uud mehr eine offenkundig gegensätzliche Stellung zu der Religion des alten Bundes, und damit auch eine solche, aber weniger offenkundige, zu den Grundschriften desselben einnahmen, trat naturgemäss an die Stelle des traditionellen, durch das Leben vermittelten und getragenen Verständnisses eine so zu sagen blos philologische Behandlung dieser Schriften, entstand trotz der lauten und wiederholten Betonung des Geistes eine Wortdeuterei, Silbenstecherei und Buchstabenklauberei, welchen es gelang, den Gott der Rache zu entdecken und, wenn ich so sagen darf, festzunageln. Aber wie sagt doch einmal sinnig Max Müller? „Wir spielen zuerst mit den Wörtern, nachher treiben die Wörter ihr Spiel mit uns[4])“.

---

1) Brach. 33a; man sehe die Stelle genau an und vgl. Raschi.
2) Revue des Études juives XIV, 28, Anm.
3) ותתן לנו באהבה, למען שמו באהבה
4) Essays I (Leipzig 1869), pag. 305.

Allerdings scheint dem Worte nach insbesondere der Pentateuch einen Gott der Rache zu lehren. Er tritt darin auf als der eifervolle Gott, der ein verzehrendes Feuer ist, dem die Rache und die Vergeltung gehört, der seine Feinde verfolgt und vernichtet. Selbstverständlich muss dem Gesetzgeber auch sein Volk nachgerathen. Es wird demselben an's Herz gelegt, einen Vernichtungskrieg gegen seine Feinde zu führen. Alle Mannschaft der im Kriege eroberten Städte soll niedergemacht werden[1]. In kräftigen Ausdrücken wird ihm gesagt, es solle seine Feinde verzehren, ihren Namen unter dem Himmel vernichten und sie ausrotten[2]. Das gleiche mit glühenden Farben ausgemalte Schicksal wird dem Volke selbst im Falle seines Ungehorsams angedroht[3]. Es fehlen zwar an der Seite dieser dunklen Schatten die freundlichen Lichter nicht: der eifervolle, rachgierige Gott bezeichnet sich andererseits als den barmherzigen, gnädigen, treuen, der die Sünde vergiebt, der den Bund und die Liebe bewahrt, der sein Volk liebt und nichts als Gegenliebe von ihm verlangt[4], der ein Vater der Armen, der Wittwen, Waisen und Fremdlinge ist und der folgerichtig dem Volke auch empfiehlt, dieselben Tugenden sich anzueignen. Es wird demselben die Nächstenliebe an's Herz gelegt, es wird ihm aufgetragen, den Hass und die Rache zu unterdrücken, gegen Einheimische und Auswärtige das gleiche Gesetz in Anwendung zu bringen, den Fallenden zu stützen, dem Bedürftigen, selbst dem Fremden und dem Feinde beizustehen, ja an nicht weniger als an sechsundvierzig Stellen[5] wird dem Volke zur Pflicht gemacht, den Fremdling zu lieben, ihn nicht zu kränken, nicht zu betrügen, nicht zu übervortheilen und was dergleichen mehr ist. Aber alle diese freundlichen Lichter können die finsteren Schatten nicht aufhellen. Der Gott des alten Bundes ist und bleibt der „Gott der Rache". Αὐτὸς ἔφα. Er hat es selbst gesagt.

Anders indess stellt sich die Sache, wenn man den Pentateuch nicht dem Worte, sondern dem Geiste nach zu verstehen sucht. Man wird alsdann vorab den Grundunterschied zwischen dem Pentateuch und den Evangelien darin erkennen, dass der erstere Staatsgesetz sein will, während die letzteren es mit einem „Reiche, das nicht von dieser Welt ist," zu thun haben. Man pflegt diesen Unterschied auch wohl so zu

---

1) V. B. M. c. 20.
2) Das. c. 7.
3) III. B. M. 26. V. B. M. 28.
4) V. B. M. 6, 5. 11, 1, 13, 22. 19, 9. 30, 6, 16, 20 und sonst.
5) Bab. mez. 59 b.

bestimmen, dass man sagt, die Lehre des Pentateuch sei nationaler, die der Evangelien universeller Natur. Diese Fassung ist nur scheinbar mit der vorangeschickten identisch, in Wahrheit lenkt sie den Geist in eine schiefe oder entgegengesetzte, jedenfalls falsche Beurtheilung des thatsächlichen Verhältnisses. Die Universalität kann in dem Pentateuch, weil er eben Staatsgesetz sein will, nicht in den Vordergrund gerückt werden, aber sie ist nirgends ausdrücklich ausgeschlossen, sondern vielmehr durch manche Fingerzeige, wie in den Lehrsätzen über die Behandlung der Fremden und ganz besonders durch die wiederholt und nachdrücklich betonte Vorbildlichkeit Israels für die Völker der Erde als eine zu verwirklichende Möglichkeit im Hintergrunde an- und vorgedeutet. Dagegen ist in dem Wesen des Pentateuchs als Staatsgesetzes die Erscheinung begründet, dass er von fernliegenden Idealen absehend das wirkliche Leben in allen seinen Bethätigungen und Verzweigungen auf's Tiefste und Gründlichste erfasst. Deshalb werden allerdings evangelische Lehren wie diese, dass man nach einem empfangenen Streiche auf den rechten Backen auch den andern hinreichen, dass man dem Räuber des Rockes auch den Mantel geben und den Feind lieben solle[1]), im Pentateuch nicht vorgetragen. Dagegen lässt es derselbe nicht gleich den Evangelien bei allgemeinen Ermahnungen zur Wohlthätigkeit bewenden, sondern er stellt ein ganz bestimmtes Armengesetz, oder eigentlich ein Armenrecht auf[2]), wodurch der Verarmung oder dem Pauperismus vorgebeugt werden soll[3]). Er bekümmert sich um das Kleinste, indem er Thierquälerei untersagt und die Schonung der Thiere vorschreibt[4]), wie um das Grösste, indem er durch gesetzliche Anordnungen für eine gerechte Vertheilung der Güter und gegen die einseitige Ansammlung von Capital und Latifundien vorsorgt[5]). Von allen diesen Dingen verlautet in den Evangelien nichts. Im Pentateuch hingegen durften diese Bestimmungen um so weniger fehlen, als er darauf angelegt ist, die Grundlage des wirklichen Lebens,

---

1) Matth. V, 39 f.

2) לקט, שכחה, פאה, מעשר עני. Folgerichtig hat die Redaction der Mischna die Bestimmungen über öffentliche Armenpflege in den Tractat Pea aufgenommen.

3) V. B. M. 15, 4.

4) Nach dem Talmud ist צער בעלי חיים דאוריתא. Vgl. meine Geschichte des Erziehungswesens u. d. Cultur d. abdl. Juden, I, 182. Lecky, Sittengesch. Europas (1879) II, 136.

5) Brachjahr, Jubeljahr, Heimfall.

das Fundament zu bilden, auf welchem die Gesellschaft in einem Staate sich aufbauen, erhalten und innerhalb der der menschlichen Natur gezogenen Grenzen sich vervollkommnen kann. Es ist also überall der natürlich-menschliche Gesichtspunkt, von welchem die Lehre des Pentateuchs ausgeht und von welchem aus sie beurtheilt werden will, und deshalb sind es nicht die allgemeinen Aussprüche, die Schilderungen und Ausführungen, noch auch vereinzelte Ausdrücke und Bezeichnungen, aus welchen der Geist des Gesetzgebers erkennbar ist, sondern die praktischen, auf das wirkliche Leben gerichteten Bestimmungen, Verordnungen und Gesetze sind allein geeignet, uns diesen Geist sowie den Geist des Volkes, für das sie bestimmt waren, erkennen zu lassen.

Hier ist nun für unsere Untersuchung die strafgesetzliche Bestimmung V. B. M. 13, 7f. von Wichtigkeit.

> „7. Wenn dich verführen will dein Bruder, der Sohn deiner Mutter, oder dein Sohn, oder deine Tochter, oder das Weib deines Busens, oder dein treuester Freund, im Geheimen sprechend: Lass uns gehn fremden Göttern dienen, die du nicht kennst, noch deine Väter. 8. Von den Göttern der Völker in euerer Umgebung, die dir nahe oder fern von dir sind vom Ende der Erde bis zum Ende der Erde. 9. So sollst du ihm nicht willig sein, noch auf ihn hören, und dein Auge soll ihn nicht schonen, und du sollst dich nicht erbarmen und ihm keinen Schutz gewähren. 10. Sondern umbringen sollst du ihn, deine Hand soll sich zuerst an ihm vergreifen, ihn zu tödten, und die Hand des ganzen Volkes zuletzt. 11. Und du sollst ihn mit Steinen bewerfen, auf dass er sterbe, denn er hat versucht, dich abzudrängen von dem Ewigen, deinem Gottte, der dich herausgeführt hat aus dem Lande Aegypten, aus dem Hause der Knechte. 12. Und ganz Israel soll es hören und fürchten, und sollen fürder nicht so Böses thun in deiner Mitte.“

Man beachte die hier im Drucke hervorgehobene Stelle! In derselben wird in drei verschiedenen Ausdrücken gewarnt, den Verführer der bestimmten Todesstrafe zu entziehen. Dies überaus nachdrückliche Verbot der Schonung ist schon den Alten befremdlich gewesen. Sie wollen dasselbe in dem Umstande begründet erachten, dass als Verführer ein naher Verwandter oder ein guter Freund gedacht ist, allein diese Erklärung ist hinfällig. Die Vorschrift redet deshalb von einem Verwandten und Freunde, weil nur ein solcher

es wagen wird, als Verführer aufzutreten, wie denn dessen Thätigkeit naturgemäss als „geheime" vorausgesetzt wird. Diese Art der Schrift, sich an das wirkliche Leben zu halten, bezeichnen schon die Talmudlehrer mit dem üblichen Ausdruck: „Die Schrift hält sich an thatsächliche Vorkommnisse"[1]). Es ist aber selbstverständlich, dass die erwähnte strafgesetzliche Bestimmung jedweden Verführer betrifft. Wollte man nun die nachdrückliche Warnung vor Schonung mit dem Hinweise auf das vorausgesetzte verwandtschaftliche oder freundschaftliche Verhältniss zu dem Verführer begründen, so würde man dadurch diesem Verhältniss eine Bedeutung beilegen, welche es bei der Allgemeingültigkeit der strafgesetzlichen Bestimmung weder hat, noch haben kann. Zudem: wer würde, wenn die dreimalige Warnung vor Schonung nicht im Texte stünde, dieselbe vermissen? An v. 8 könnte sich unmittelbar v. 10 anschliessen, ohne dass dem Zusammenhange und dem Sinne der gesetzlichen Bestimmung irgendwie Abbruch geschähe.

Wir haben aber in dem Vorstehenden nur diejenige Stelle aus dem Strafcodex angeführt, in welcher allerdings am auffallendsten vor Schonung des Verbrechers gewarnt wird; es giebt aber noch mehr derartige. V. B. M. 19, 11 f. wird angeordnet, den vorsätzlichen Todtschläger aus der Asylstadt, dahin er sich geflüchtet, zu holen und dem Bluträcher zu überantworten. Es wird hinzugefügt: „Dein Auge soll ihn nicht schonen." Das. 21 heisst es bei der Strafvollstreckung an den falschen Zeugen: „Und dein Auge soll nicht schonen, Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuss für Fuss." Ferner wird daselbst 25, 12 hinsichtlich der Frau, die sich an der Scham des Mannes vergreift, vorgeschrieben: „Du sollst ihr die Hand abhauen, dein Auge soll nicht schonen." Ebenso liest man das. 7, 2 bezüglich der kanaanitischen Völker. „Bannen sollst du sie, du sollst keinen Bund mit ihnen schliessen und sie nicht begnadigen." Desgl. 7, 16: „Verzehren sollst du die Völker, welche der Ewige dein Gott dir giebt, dein Auge soll sie nicht schonen."

Es ist also, wie man sieht, die Abmahnung von Schonung eine ziemlich durchgehende. Sie findet sich bei verschiedenen peinlichen Fällen und bei der Verhaltungsvorschrift gegenüber den zu bewältigenden Völkern. Es würde nun nicht auffallend sein, wenn sie einmal vorübergehend vorkäme, denn wir pflegen auch eine nachdrückliche Strafe mit dem Bemerken vorzuschreiben, dass sie „ohne Erbarmen"

---

[1]) דבר הכתוב בהווה

vollzogen werden solle. Aber diese häufige Wiederkehr der in Rede stehenden Warnung vor Schonung muss um so mehr auffallen, als sie gerade bei den grausamsten Strafen und Kriegsvorschriften eingeschärft wird. Man wende nicht ein, dass sie eben hier am Platze sei, sondern man beantworte vielmehr die naheliegende Frage, an welche Voraussetzung der Gesetzgeber sich halte. Erwartet er von seinem Volke, dass es mit dem jus talionis buchstäblich Ernst machen werde, so ist die Warnung vor Schonung unnöthig. Denn man kann doch nicht zugleich Grausamkeit und Milde voraussetzen. Denkt sich der Gesetzgeber, dass seine Krieger die Feinde „verzehren" werden, so braucht er nicht zu besorgen, dass ein Anfall von Mitleid sie abhalten könne, ihrer Wuth freien Lauf zu lassen. Er scheint aber eine solche Besorgniss wirklich, und wie wir weiter sehen werden, mit Recht gehegt zu haben, denn III. B. M. 20, 4 wird nach Verdammung des Molochanbeters zur Todesstrafe ernstlich der Fall erwogen, „wenn das Volk des Landes ihre Augen von diesem Manne, da er von seinem Samen dem Moloch giebt, entziehen sollte, ihn nicht zu tödten." Und so führen alle angeführten Bestimmungen auf einen inneren Widerspruch zurück.

Doch wozu bemühen wir uns, diesen Widerspruch durch Einzelheiten nachzuweisen. Er geht durch den ganzen Strafcodex und niemals hat es eine tiefere Kluft, einen schärferen Gegensatz zwischen strafgesetzlicher Theorie und Praxis gegeben, als im Volke Israel bestand. Findet sich nicht die Todesstrafe auf vielen Seiten des Pentateuch, noch dazu bei Delicten, welche das moderne Strafgesetz gar nicht als solche anerkennt? Und wie wurde es thatsächlich damit gehalten? Wären wir über die Strafrechtspflege im jüdischen Alterthum nur durch den Strafcodex unterrichtet, so müssten wir vermuthen, dass man in Palästina förmlich in Blut gewatet habe. Allein wir wissen aus der Mischna[1]), dass ein Synedrium, das in sieben, nach einer Meinung selbst in siebzig Jahren einmal die Todesstrafe vollziehen liess, ein „mörderisches"[2]) genannt wurde, und die beiden Tanaiten R. Akiba und R. Tarfon erklären, dass wenn sie im Synedrium gesessen hätten, zu ihren Lebzeiten kein Mensch hingerichtet worden wäre. Es liegt kein Grund vor, dieser geschichtlichen Notiz den Glauben zu versagen. Denn das auffallende Missverhältniss, das

1) M. Makkot I, Ende.
2) חובלנית.

zwischen der pentateuchischen Halsgerichtsordnung und der thatsächlichen Strafpraxis in Palästina durch diese Notiz constatirt wird, lässt sich in der Bibel selbst nachweisen. Mit der Forderung, die Kanaanitischen Völkerschaften zu „bannen“, „todtzuschlagen“, zu „verzehren“, wurde bekanntlich niemals Ernst gemacht, und der erste König, Saul, verliert seine Krone, weil er den Erbfeind Amalek, dessen Vernichtung noch dazu durch ein Specialgesetz geboten war, am Leben lässt. Nimmt man einzelne persönliche Racheacte aus, so wissen die biblischen Bücher von dem Verhalten des Volkes Israel nichts zu berichten, was zu der Vermuthung berechtigen würde, der Gesetzgeber desselben sei ein „Gott der Rache“ gewesen. Wie wenig muss dieser doch seine Leute gekannt haben! Nach den peinlichen Vorschriften des Gesetzgebers zu schliessen müsste das jüdische Volk ein rachgieriges, verfolgungssüchtiges, mordlustiges gewesen sein, aber der Talmud, der nicht immer gut auf dasselbe zu sprechen ist, legt ihm das Attribut der „Barmherzigkeit“ bei [1]). Und es scheint, dass er Recht hat. Der ganze in der Mischna mitgetheilte Strafprocess ging augenscheinlich darauf hinaus, eine Hinrichtung nahezu unmöglich zu machen, wie denn das Gebot zu richten erklärt wird als das Gebot zu retten [2]). War dennoch eine Hinrichtung nicht zu umgehen, so kam die Wohlthat der Vorschrift „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“ auch dem Delinquenten zu statten, indem man daraus die Pflicht ableitete, ihn auf eine „schöne“ Weise hinzurichten [3]). Dass dieser Auslegung gemäss wirklich verfahren wurde, erhellt aus dem Umstande, dass kein Delinquent bei Bewusstsein in den Tod ging. Die vornehmsten Frauen in Jerusalem kredenzten ihm den Becher mit dem Tranke, der ihn bewusstlos machte [4]). Sein Todestag war ein Trauer- und Fasttag für die Richter nach der innig-menschlichen Auslegung der Vorschrift: „Ihr sollt nicht essen über dem Blute“ (III. B. M. 19, 26) [5]). Am stärksten aber tritt der Gegensatz der strafgesetzlichen Praxis zu der Theorie in dem Umstand hervor, dass die Tradition die anbefohlene Vollziehung des jus talionis, sowie das Handabhauen bei der an der Scham des Mannes sich vergreifenden Frau im Verstande einer Geld-

---

1) Jebamot 79a.
2) IV. B. M. 35, 24, 25. Pesachim 12a.
3) Synhedrin 45a.
4) Das. 43a.
5) Das. 63a.

strafe auffasst und halachisch feststellt[1]). Man bedenke: in beiden Fällen sagt der Strafcodex ausdrücklich: „Dein Auge soll nicht schonen", was doch nur bei einer Leibesstrafe, nicht bei einer Geldstrafe Sinn hat. Man schonte also den Menschen mehr als das Gesetz, das dessen Schonung ausdrücklich verbietet.

Die Menschen haben in der Regel das Bestreben, sich da stark zeigen zu wollen, wo sie sich schwach fühlen. Diese Erfahrung, welche sich auch auf das Völkerleben erstreckt, ist geeignet, den Widerspruch, welchen wir zwischen den strengen Strafbestimmungen des Pentateuch und der ganz entgegengesetzten israelitischen Strafpraxis nachgewiesen haben, zu lösen. Nur in einem Volke, dem, sei es durch natürliche Anlage oder durch geschichtliche Erlebnisse, also gleichsam durch geschichtliche Zuchtwahl eine übermässige Weichheit des Gemüthes zu eigen geworden war, konnte ein Gesetzgeber erstehen, der durch Strenge und Härte gleichsam das Complement des Volkscharakters bildete. Es ist nicht zufällig, dass das erste Auftreten Moses durch einen Todtschlag bezeichnet wird, denn sein Volk hat jederzeit mehr Talent besessen, sich todtschlagen zu lassen als todtzuschlagen. Für den ersteren Beruf ward es in mehrhundertjährigem Sclavendienste erzogen, aus welchem es nicht einmal, wie zu erwarten gewesen wäre, Verbitterung und Groll gegen seine Dränger hinweggetragen hat. „Du sollst nicht verabscheuen den Edomiter, denn er ist dein Bruder, du sollst nicht verabscheuen den Aegypter, denn ein Fremdling warst du in seinem Lande." (V. B. M. 23, 8.) Dieses letztere „denn" sagt mehr als eine ganze Charakterschilderung. (Der Parallelismus hat dafür gesorgt, dass man dieses „denn" nicht unterschlagen und durch „obgleich" ersetzen kann, was die hebräische Vocabel zulässt und was begreiflich wäre.) Was Israel in der ägyptischen Leidensschule sich angeeignet hat, das ist ein harter Nacken und die Fähigkeit zu dulden, wovon eines ohne das andere nicht denkbar ist. So hat denn auch der späte Prophet aus der Natur des Volkes ihm seinen Beruf vorgezeichnet. Dulden und verstummen — es hat nie etwas anderes gekonnt, dies aber bis zur Vollendung — ist der Inhalt seiner messianischen Sendung (Jes. 53). Man wird hiernach begreifen, was es in diesem Volke mit dem „eifervollen, rachgierigen" Gotte auf sich haben kann. In ihm will der Volksgenius sich stark zeigen an dem Punkte, wo er sich schwach fühlt,

---

1) Sifre zu V. B. M. 25, 12. Vergl. Kama 84a. An diesen Punkt hat mich Herr J. H. Weiss erinnert.

in ihm objectivirt der Volksgeist dasjenige, was er an sich selbst nicht besitzt, er ist wie der Todtschläger Moses das ideale Complement des Volkscharakters. Man weiss, dass Frauen für kühne Räuber sich interessiren können und dass sie ihre Augen begierig auf halsbrecherische Kunststücke richten, von welchen Männer den Blick mit Schaudern abwenden. Es ist eben die starke, kühne Männlichkeit, welche die weibliche Natur in dem Maasse anzieht, in welchem sie den Mangel derselben an sich selbst empfindet. Diese Erscheinung ist nicht ungeeignet, zu erklären, wie ein Volk die Gottheit mit Attributen ausstatten konnte, die der eigene Genius nicht besitzt, ja die demselben stracks zuwiderlaufen. Nun lösen sich auch ganz von selbst jene Widersprüche, die wir nachgewiesen haben. Die strengen peinlichen Strafen, welche durch ängstliche Abwehr jeder Schonung gleichsam sich selbst bejahen wollen, entspringen aus dem Bewusstsein übermässiger Weichheit, der laute Aufruf zur Vernichtung der kanaanitischen Völker ist das Säbelgerassel, durch welches der milde, friedfertige Volksgenius sich in Aufregung versetzen will. Darum auch wird Gott in dem ältesten Preisgesange als „Kriegsmann“ gefeiert und ist als „Herr der Heerschaaren“ sprüchwörtlich geworden bei einem Volke, dem es zwar nie an Muth und Tapferkeit gebrach, das aber niemals grosse Schlachten geschlagen, niemals auf Eroberungen ausgezogen, keine bedeutenden Völker unterjocht und die Kriegskunst nicht gefördert hat. So stellt sich der Gottesbegriff im alten Israel dar, wenn man die Geschichte desselben, den geschichtlichen Volkscharakter zum Leitfaden der Exegese macht, nicht aber Wörter, Ausdrücke und Bezeichnungen zu dem Zwecke deutet, „damit erfüllet werde“. Der „Gott der Rache“ ist zu laut und vordringlich, seine Selbstbejahung ist ihm zu sehr Bedürfniss, als dass man ihn ernst nehmen könnte, er verräth durch sein geräuschvolles Auftreten nur zu deutlich, dass er in Wirklichkeit ein Gott der Liebe und der Milde ist.

Will man auf die Richtigkeit dieser Aufstellung die Probe machen, so hat das Schriftthum des alten Bundes durch eines der spätesten Bücher dafür vorgesorgt und gleichsam darauf hingeleitet. Ich rede von dem Buche Esther. Hier erscheinen die Juden als die reinen Mordbrenner, welche nach gegebener Erlaubniss mit „Schwertschlag, Mord und Vernichtung“ (Esther 9, 5) über ihre Feinde herfallen. Natürlich haben denn in der christlichen Kirche von den Zeiten der Väter bis auf unsere Tage Stimmen gegen dieses Buch sich erhoben und ihm alle Sittlichkeit abgesprochen. Man hat die „widerliche

Schadenfreude" und die „Befriedigung des Rachegefühls"[1]) nicht blos in dem Buche selbst, sondern auch in der lebhaften Behandlung desselben in der Synagoge ausgedrückt gefunden. Ich meinerseits möchte indessen gerade dieses Buch in dem alten Kanon am wenigsten missen. Es fällt mir dabei nicht im Entferntesten ein, durch Auslegungskünste das Buch verschönern zu wollen. Sonst würde ich die Frage aufwerfen, weshalb denn die 75 000 getödteten Perser so ohne Gegenwehr sich haben abschlachten lassen? Denn nicht einmal den in modernen Schlachtberichten sprüchwörtlich gewordenen einen Todten haben die Juden nach der Erzählung des Buches aufzuweisen, was doch die gräuliche Mordgeschichte in ein bedenkliches Licht stellen muss. Nein, eben diese selbst ist das Charakteristische an dem Buche. Sie ist das Jägerlatein eines Volkes, das im Todtschlagen nicht die geringste Uebung und Fertigkeit besass. Denn nur ein solches Volk kann so bramarbasiren, dass „der König den Juden in allen Städten die Bewilligung ertheilt habe, sich zu versammeln und für sich einzustehen, zu vernichten, zu tödten und auszurotten die ganze Masse des Volkes und der Provinz, ihre Bedränger, Kinder und Frauen, und ihre Beute wegzunehmen" (das. 8, 11). Man beachte übrigens dieses hier und noch einmal 9, 16 in gleichem Zusammenhange vorkommende, eine blosse Abwehr andeutende „für sich einstehen". Also zaghafte Abwehr und grimmige Mordlust in einem Athem! Es ist dieselbe widerspruchsvolle Erscheinung, wie sie in der Verbindung der grausamen Vernichtungsvorschriften und Strafgesetze mit der ängstlichen Besorgniss vor Schonung sich uns dargestellt hat. Die ganze helle Mordgeschichte ist eben nichts anderes, als der Ausdruck des Eifers, womit der Volksgenius gerade in dem Punkte sich stark zeigen will, in dem er sich schwach fühlt, und sie erinnert an das Verfahren des Knaben, der Nachts durch einsame Strassen wandelt und durch lauten Gesang und heftiges Gestikuliren sich über seine Aengstlichkeit hinwegtäuschen will. Man lasse also getrost nach wie vor, ohne sich sittlich zu entrüsten, dem Juden, der daran Gefallen findet, am Purimfeste das unschuldige Vergnügen — „Schadenfreude" ist dafür nicht der richtige Ausdruck, man muss es vielmehr eine kindische Freude nennen — den todten Haman noch einmal todtzu-

---

[1]) Man sehe die Einl. zu dem Buche in Bunsens Bibelwerk und den Art. Esther in Schenkels Bibel-Lexikon.

schlagen[1]). Er macht dabei eine Faust im Sacke, was nachweislich unschädlich ist und die Rachgier desjenigen ausdrückt, der in Wirklichkeit keiner Katze etwas zu Leide thun kann. Man erhitze sich aber auch nicht über die Unsittlichkeit des Buches Esther! Bekanntlich kommt in dem ganzen Buche der Name Gottes nicht vor, und doch hätte, wenn irgendwo, gerade hier der „Gott der Rache“ sich in Positur setzen müssen. Indessen zieht eben dieses vielleicht jüngste Buch das Resultat des gesammten biblischen Schriftthums, und es belehrt uns durch seine geflissentliche Verschweigung, dass wir auch in den anderen Büchern des alten Kanons den „Gott der Rache“ vergeblich suchen, dass er aber da, wo er für einen solchen sich ausgiebt, es erst recht nicht ist. Denn allerdings hat weder der „Gott der Rache“ noch der „Gott der Liebe“ lediglich auf dem Papiere etwas zu bedeuten, er muss sich in seinen Bekennern nachweisen lassen, sonst glauben wir ihm nicht.

---

1) Man lese die Aeusserung, die ein Erzbischof gegen R. Iuda Chassid über das „Hamanklopfen“ machte, in meiner Geschichte des Erziehungswesens der abendl. Juden I, 158.

Der „Prüfstein" des Menachem b. Salomo.

Von

W. BACHER.

Unter den handschriftlichen Schätzen der königl. Hof- und Staatsbibliothek in München befindet sich ein stattlicher Codex [1]), der ausser der bekannten Rhetorik des Messer Leone [2]) ein sonst in keiner Handschriftensammlung vorhandenes Werk enthält, welches zu den eigenartigsten Erzeugnissen der sprachwissenschaftlichen und exegetischen Literatur des Mittelalters gehört. Es ist der „Prüfstein" — Eben Bochan — des Menachem b. Salomo, verfasst im Jahre 1143 [3]), aller Wahrscheinlichkeit nach in Italien, vielleicht in Rom [4]). Menachem

---

1) S. Steinschneider, Catalog der Hebr. Handschriften der gen. Bibliothek N. 55.

2) נופת צופים. Geschrieben und in Mantua gedruckt vor 1480, neuerdings herausgegeben von Jellinek, Wien 1863.

3) Die am Schlusse des Werkes vor der Nachschrift des Copisten stehende Nachschrift des Verfassers lautet: ואני קטן כל הקטנים מנחם ב"ר שלמה ישׂיעֹם לא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבי זולתי לכבוד בוראי כי ראיתי בני עמי הולכים ודלים מפני עול הגוים אינם יכולים לעסוק במקרא תמיד לכן עשיתי את הדבר הזה כמתכון להורות את בניו לעבודת אדוניהם אולי ידעון איך ישרתוהו אולי ימצאו חן בעיניו ככה כיווני להשכיל את בניי הקטנים ידידיה ושאלתיאל ויצחק החוט המשולש ברוכי יי איך ישימו שכל ויבינו במקרא ועסקתי במלאכת הלזו חמשה חדשים שלמים ושלמה ועלתה בידי שלמה ומסויימת בשני בשבת בשלשה ועשרים יום לחדש טבת בשנת ארבעת אלפים ותשע מאות ושלש לבריאת [העולם] בתחלת מחזור רנ"ט האלהים יזכנו לראות פניו בישועתו חזק ונתחזק אמ"ן.

4) Dass Men. ben Salomo in Italien lebte, nehmen an Gross (Berliner Magazin X, 82), Steinschneider (Jewish Litterature p. 139), Halberstam (bei Güdemann, Gesch. des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Italien p. 342). An vier Stellen seines Wörterbuches giebt er die italienische Uebers. des zu erklärenden hebr. Wortes: 1. Zu מקצעות, Jes. 44, 13: ובלעז קרוי סקלפילו (W. קצע II);

b. Salomo schrieb dies sein Werk, weil „er sah, dass die Söhne seines Volkes wegen des auf ihnen lastenden Joches der Nationen immer mehr herunterkommen und sich nicht mit der heiligen Schrift in genügendem Maasse zu beschäftigen vermögen". Seine nähere Absicht war, mit Hilfe dieses Werkes seine drei minderjährigen Söhne Jedidja, Schealtiel und Isaak in das Verständniss der heiligen Schrift einzuführen[1]). Er wollte also ein Buch bieten, das als Lehrbuch beim Unterricht der Jugend, als Hilfsbuch und Anleitung beim Bibelstudium der Erwachsenen dienen sollte. Doch diese Bestimmung zu erfüllen, war dem „Prüfstein" M. b. S.'s trotz der Fülle seines Inhaltes, trotz der Vorzüge seiner Anordnung, trotz des heiligen Ernstes, der auf seine Abfassung gewendet worden, nicht oder nur in sehr geringem Maasse gegönnt. Als das zu so verdienstlicher Aufgabe bestimmte Werk an's Licht trat, war die Grundlage, auf dem es aufgebaut war, längst erschüttert; das System, welches M. b. S. in ihm befolgte und zum Theil vervollständigte und ausschmückte, fing man auch in Italien an als irrig und überlebt zu verwerfen. Nur einige Jahre, bevor M. b. Salomo sein auf Menachem Ibn Sarûks System beruhendes Werk verfasste, war in Rom Abraham Ibn Esra aufgetreten, der durch die Uebersetzung der Schriften Chajjûgs, durch Commentare biblischer Bücher und durch eigene grammatische Compendien den italienischen Juden, für welche der „Prüfstein" bestimmt war, die Errungenschaften der spanisch-jüdischen Sprachwissenschaft und Bibelexegese zugänglich machte. Wenn es verwunderlich erscheint, dass Menachem b. Salomo von dieser gleichzeitig mit seiner eigenen schriftstellerischen Thätigkeit geübten Propaganda für das grammatische System Chajjûgs nicht die geringste Spur erkennen lässt, so darf die Thatsache nicht ausser Acht gelassen werden, dass das System Menachem Ibn Sarûks noch beträchtliche Zeit nach Ibn Esras Auftreten sein Ansehn bewahrt hat. Noch achtzehn Jahre später berichtet Salomo Ibn Parchôn, dass Ibn Sarûks Wörterbuch sich allgemein in den Händen der Leute befinde[2]). Ob

---

2. zu מעדר, Jes. 7, 25: ולועזים קורין אותו וַנְגָא (W. עדר II.); 3. zu בטנים, Gen. 43, 11: ולועזים קורין אותו אבילני ויש לועז נוֹלְלִי (W. בטן II.); 4. zu גד, Exod. 16, 31: ולועזי רומי קורין אותו אליינדרו (גד III.). Zu No. 4 vgl. Aruch גד VIII. (ed. Kohut II, 239a): ובלעז כוליינדרו. Zu No. 3 ib. בטן I. (II, 42a): ובלעז נוצילי והוא אבילאנא. — Zu לעז, Ps. 114, 1 giebt M. b. S. folgende Erkl. ענין גוי בַרְבָרִי היושב בחתפנחם.

[1]) S. Nachschrift, auf der vorigen Seite, Anm. 2.

[2]) Wörterbuch, ed. Stern, zu Beginn der Einleitung.

nun Menachem b. Salomo von der Thätigkeit Ibn Esras und von den Ansichten Chajjûgs Kenntniss hatte, sie aber absichtlich ignorirte, oder ob er keine Gelegenheit hatte, das die Autorität seines Vorbildes gefährdende neue System kennen zu lernen und darum auf dieses keinen Bezug nimmt, können wir aus seinem Buche nicht erschliessen. Wenn das Erstere der Fall war, dann erscheint seine in der kurzen Frist von fünf Monaten vollendete Arbeit fast wie ein Protest gegen die neu aufkommende Lehre, wie eine mächtige Anstrengung, das Vordringen derselben aufzuhalten. Vielleicht darf man als Beweis für diese uneingestandene Tendenz von Men. b. Salomos „Prüfstein" die eigenthümliche Weise anführen, mit der er Ibn Sarûks Ansichten zu citiren pflegt. Seinen Namen nennt er kein einziges Mal, wie überhaupt, mit Ausnahme der Targumurheber Onkelos und Jonathan b. Uzziel und des Piutdichters Eleazar Kaliri, im „Prüfstein" keinerlei Autoritäten mit Namen citirt werden. Die Bezeichnung, mit welcher Menachem Ibn Sarûk gemeint ist, soll darauf hinweisen, dass dessen Lehren und Erklärungen nicht blos wie Meinungen eines Einzelnen aufzufassen, sondern mit der Ehrfurcht, welche den Ueberlieferungen der Vorzeit gebührt, zu betrachten sind. „Die Alten der Zeiten,"[1]) so lautete der Ausdruck, mit welchem fast stets im „Prüfstein" Menachem Ibn Sarûk citirt ist, allerdings zumeist in solchen Fällen, in denen M. b. S. eine von der citirten Meinung abweichende Ansicht ausspricht. Mit diesem Ausdrucke soll wohl das höhere Ansehen, das dem durch Alter und Ueberlieferung geheiligten Werke Menachem Ibn Sarûks gegenüber der neu aufkommenden Lehre gezollt werden muss, betont werden. Auch wo Menachem b. Salomo von seinen „Lehrern" und „Meistern"[2]) spricht, ist zumeist Menachem Ibn Sarûk gemeint, zu welchem sich der Verfasser des „Prüfstein" gleichsam im Schülerverhältnisse fühlte. Doch ist eine grosse Anzahl der im Namen seiner Lehrer und Meister angeführten Meinungen nicht im Machbereth wiederzufinden; in solchen Fällen beruft sich M. b. S. auf wirkliche Lehrer, deren Unterrichte er nicht nur die Kenntniss des Wörterbuches Ibn Sarûks, sondern auch andere

---

[1]) קדמוני עתים, an 35 Mal in dem erhaltenen Theile des Werkes, wovon fast 30 Citate im Machbereth Ibn Sarûks nachzuweisen sind.

[2]) רבותיי, מוריי. Einmal heisst es (Art. הבר): כפי קבלת הוריי ומוריי קדמוני עתים, wobei die Ansicht Ibn Sarûks (Machb. בר III. 48a) gemeint ist, הברי, Jes. 47, 13 stamme von ברור.

Belehrung zu verdanken hatte. Wenigstens Einen dieser Lehrer lernen wir aus einer Anführung kennen; es war M.'s Vater: da er von diesem nicht gehört habe, ob der Ausdruck כפר עון auf die Grundbedeutung des Zudeckens oder die des Abwischens zurückzuführen ist wolle er sich, wenn auch zögernd, für die erstere entscheiden[1]). Diese Aeusserung zeigt, dass der Verfasser des „Prüfstein“ sein Wissen auf dem Gebiete der hebräischen Sprachkunde vor Allem mündlicher Belehrung seines Vaters zu verdanken hatte, wie er denn oft genug als von seinen Lehrern „gehört“ oder als Ueberlieferung derselben Meinungen anführt, die er dem Machbereth Ibn Sarûks entnehmen konnte[2]). Bei aller Abhängigkeit indessen, welche Men. b. Salomo seinem als Träger der Ueberlieferung und als Lehrer seiner Lehrer verehrten älteren Namensgenossen gegenüber bekundet, bei aller Ehrfurcht für die überlieferte Meinung, die er zuweilen ausdrücklich betonte[3]), beschränkte er sich nicht auf einfache Wiedergabe des Ueberkommenen, auf kritiklose Wiederholung des von Jenen Gelernten, sondern er giebt, wenn auch zögernd und mit unverhohlener Scheu, sich von der überlieferten Meinung loszusagen, eigenen Ansichten Raum, wofür die meisten Stellen, an denen er Gelegenheit nimmt, die „Alten der Zeiten“ oder seine Lehrer und Meister zu erwähnen, als Beispiele dienen dürfen. Doch ist für ein achtungswerthes Maass von Selbständigkeit, abgesehen von den einzelnen Fällen, in denen sie zur Geltung kommt, das ganze Werk Menachem b. Salomos, seine Anlage die Anordnung seiner Theile, die in ihm sich kundgebende Beherrschung des verarbeiteten Stoffes genügendes Zeugniss. Der „Prüfstein“, so

---

[1]) Art. כפר II: ולא שמעתי לאיזה דרך נוטה מלת כפרת עון אם לכיסוי אם להדחה ועקב לא שמעתי הנכונה מפי אבי ורבי לכן אמרת בנימגום כי יכולת להדבירה על אופן כיסוי. Seinen Vater meinte M. b. S. wohl auch mit der Bezeichnung הוריי ומוריי, an der in der vorigen Anm. citirten Stelle, ferner Art. גבן I: שמעתי מפי הוריי ומוריי, nämlich eine Erkl. von גִּבֵּן, welche mit der Ibn Sarûks (Machb. 52a) identisch ist.

[2]) Im Artikel ת heisst es am Schlusse der Darlegung, dass die Wurzel von תהותתו, Psalm 62, 4, sowie von התיו, Jerem 12, 9 und ähnlichen Wörtern der alleinige Buchstabe ת sei: אלה דברי רבותיי אשר הורו לקדמוני עתים; hier ist jedenfalls zu lesen מקדמוני עתים: die Lehrer haben ihre Belehrungen den Altvorderen d. i. Men. Ibn Sarûk entnommen (s. Machb. 41b und 186b).

[3]) ולולי מורא רבותיי לנגד עיני, Art. זק III; ולולו זכר מורא רבותיי לנגד עיני, Art. רד II, (wo M. Ibn Sarûks Ansicht über אריד, Ps. 55, 3 gemeint ist); אך מפני מורא רבותיי לנגד עני, Art. מם IV (in Bezug auf Machb. 41a); מפני יראת מוריי אשר היא לנגד עיני, Art. ם; אך מפני מוראם עלי, Art. לענ.

sehr er in seinem Haupttheile, dem Wörterbuche, von dem Wörterbuche Ibn Sarûks abhängt, verdient als eigenartiges Werk nähere Beachtung; die Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft und der jüdischen Bibelexegese darf bei einer literarischen Leistung verweilen, welche den gesammten Stoff des die Kenntniss der heiligen Sprache und die Hermeneutik der heiligen Schrift betreffenden Wissens zu verarbeiten strebte und — wenn auch auf einer erschütterten Grundlage — dem Studium der Bibel zum ersten Male in hebräischer Sprache ein umfassendes Hand- und Hilfsbuch zu bieten versuchte. Dieses — Wörterbuch, Grammatik und Auslegungskunst vereinigend — hat nur deshalb seinen Zweck verfehlt, weil es zu spät kam, weil ihm die Leistungen der spanischen Schule vorausgegangen waren, welche gerade während der Zeit seiner Abfassung durch Uebersetzungen und Bearbeitungen auch dem auf hebräisch geschriebene Werke angewiesenen Theile der europäischen Judenheit zugänglich gemacht zu werden anfingen. Im Folgenden soll Menachem b. Salomos Prüfstein, der bisher nur durch die von Dukes[1]) und Steinschneider[2]) gebotenen Auszüge und die kurze Charakteristik Kirchheims[3]) bekannt war, näher betrachtet und nach seinen hervorstechendsten Eigenthümlichkeiten und den wesentlichen Seiten seines Inhaltes beschrieben werden.

I.

Es ist vor Allem zu constatiren, dass die einzige Handschrift, welche uns den „Prüfstein" erhalten hat, denselben leider nur zum Theil enthält. Von den fünfzig Abschnitten des Buches fehlen ganze vierundvierzig; allerdings ist der umfangreichste Abschnitt, der erste, welcher das Wörterbuch bietet, vollständig erhalten. Der Urheber der vorliegenden Abschrift, Reuben b. Salomo, der diese im Jahre 1552 innerhalb sieben Wochen vollendete[4]), fand die grosse Lücke schon

---

[1]) Kobez al Jad. Erstes Heft. Esslingen, 1846. (Enthält 80 Artikel des Wörterbuches).

[2]) Hebr. Bibliographie, XVII. Band (1877), S. 38—41, 131—134. (Aus der Einleitung und dem Schlussabschnitte.)

[3]) Litteraturblatt des Orients, VII, 436.

[4]) Am Schlusse der Abschrift findet sich eine gereimte Nachschrift, die mit den Worten beginnt: התחלת העתק הספר יום ד׳ ח׳ אייר ש״ב והשלמתו כ״ט סיון יום ג׳, und schliesst: אני ראובן בן מה״רר שלמה צירי מגמתי אל חסדי יי׳ אלהי העברים יתעלה הומה (המה .l).

in seiner Vorlage und bemerkt das an der betreffenden Stelle [1]). Glücklicherweise ist uns aber das die zweite Hälfte der Einleitung bildende genaue Inhaltsverzeichniss geblieben, [2]), in welchem der Verfasser über das in den fünfzig „Pforten“ oder Abschnitten seines Werkes Gebotene Rechenschaft giebt, aus der wir uns also auch über die fehlenden Abschnitte orientiren können. Von den fünfzig Abschnitten des Prüfsteins heben sich zunächst die letzten dreizehn, XXXVIII—L, ab, welche nichts anderes als die dreizehn Regeln Ismael b. Elischa's, die Grundnormen der halachischen Exegese enthalten. In der Inhaltsangabe führt M. b. S. diese Regeln mit folgenden Worten ein: „Noch

---

1) S. die Glosse des Abschreibers, bei Steinschneider a. a. O. S. 40. p. 302a des Codex. Auf der folgenden Seite (302b) befindet sich eine andere, mit ואני הכותב beginnende Glosse des Abschreibers, die mit den Worten schliesst: עד כאן דברי הקטן הלבלר ראובן בן מהר״ר שלמה שליט ובמעט המקומות אשר נרשם אני הכותב הם מלולי הנעדרים מכל השלמות וזרקתי מחט בין הברזלים. Solcher mit הכותב bezeichneten oder auch unbezeichneten, doch durch die Schrift hervorgehobenen Glossen giebt es im Codex nur einige wenige. Einmal, Art. קש VII, verweist er auf Raschi, ein anderes Mal auf D. Kimchi, Art שש Ende. Zur Vervollständigung giebt er einen längeren Auszug aus einem anderen Werke M. b. S.'s, dem שכל טוב, Art. נר II (die Erklärung von ונירם, Num. 21, 30). Von seinen eigenen Bemerkungen sei die zum Art. מגן citirt; M. b. S. macht die Unterscheidung zwischen dem ohne Dagesch gesprochenen מָגֵן, Schild, Schirm und מִגֵּן, ausliefern, dazu der Copist: אני הכותב אמסור לך סימן המבקש עזרה ידבר תחנונים ונחת בשפה רפה והגובר ברעם ובמלחמה ירים קולו בכח ובקשה. An mehreren Stellen nimmt der Abschreiber am Margo seiner Vorlage gefundenen Bemerkungen in den Text (s. die Artikel אי I, אר VI, אוי, נבל II, ען I). Diese Marginalbemerkungen rühren von Menachem b. Salomo selbst her, der sein Werk in grosser Eile verfasste und Manches am Rande nachzutragen fand. Das zeigt die Glosse am Schlusse des Art. אוי (20a), mit den Worten מצאתי זה בגליון eingeleitet und mit den Worten עד כאן מצא[תי] בגליון geschlossen. Sie lautet: וסבותי אני אחרי מכתב הספר ואשית לבי ליסודי מלים אלה אוב ואוד ואור ואבן כי כולם מיוסדים בשתי אותיות והורן הנאחזים בקרב המלות אינן ליסוד כי אם לכשר המלה וכן אוד ואור יסודן שתי אותיות אך בעלי הפשט אומרים כי אוב וידעוני ואובות חרשים ואוד מוצל כולנה מיסוד המשנה הנה ואין יסודן זולתי אב בלבד. Auf die Spuren der Eile, mit welcher M. b. S. gearbeitet hatte, macht auch der Abschreiber aufmerksam. Zwischen den Artikeln זקף und זרב finden sich drei Artikel זר, nämlich die VI., VII. und VIII. Bedeutung dieser zweibuchstabigen Wurzel, während die ersten fünf Bedeutungen an ihrer Stelle unter den Bilitteris vorkommen. Der Verfasser selbst sagt am Schlusse von זר VIII: אלה אשר שכחתי ליסדם עם טורי מעלות השנית ונשוב למלות השלשית; vor זר VI aber steht die Vorbemerkung des Abschreibers: אופן ו׳ אשר לזר שכח המחבר רבינו מנחם לכתוב במקומו מפני טירודו ואני הכותב לא ידעתי עד שבאתי הנה.

2) S. den Text bei Steinschneider a. a. O., S. 131—134.

giebt es in der h. Schrift Thore der Umzäunung und Bewahrung, die dreizehn Regeln, durch deren Thore aus- und eingehen alle, die den Pfad der Wahrheit betreten, um die Lehre und Gebote, die Gesetze und Rechtsvorschriften zu erkennen und ohne welche kein Weiser dieselben versteht, kein Forscher sie einsieht; denn indem er sich von ihnen entfernt, irrt er und fehlt und erreicht nicht das Richtige." Erhalten ist von der Darstellung der dreizehn Regeln nur die der letzten[1]: von den zwei einander widersprechenden Schriftversen, zwischen welchen ein dritter Schriftvers entscheidet. M. b. S. giebt zunächst das in der Baraitha von den dreizehn Regeln gebrachte Beispiel: Lev. I, 1 und Exod. 25, 22, entschieden durch Num. 7,89; ausserdem aber noch folgende Beispiele, mit mehr oder weniger ausführlicher Erläuterung: Gen, 1, 1 und Ps. 102, 26, entsch. durch Jes. 48, 13[2]), II Sam. 24, 9 und I. Chron. 21, 5, entsch. durch I. Chr. 27, 1; II. Sam. 24, 24 und I. Chr. 21, 25, entsch. durch Deut. 12, 5[3]). Dann folgt ein neuer Absatz, über solche Widersprüche zwischen zwei Bibelstellen, die durch keinen dritten Vers entschieden werden, sondern der Ausgleichung durch „Midrasch" bedürfen[4]). Solcher Widersprüche erwähnt und erklärt er folgende: II. Sam. 14, 25 und ib. 18, 18; II. Sam. 6, 23 und ib. 3, 5; Jes. 26, 14 und ib. v. 19; Prov. 26, 4 und ib. v. 5; Ps. 37, 1 und Prov. 28, 4; Ps. 115, 16 und ib. 24, 1; Deut. 10, 17 und Num. 6, 26. Derartiger Widersprüche in der h. Schrift — so schliesst der Absatz — die durch einen dritten Vers oder durch Auslegung beglichen werden, gäbe es noch viele, da sie aber im Talmud erklärt wären, sei es nicht nöthig, dieselben in diesem Werke zu sammeln; auch sei er wegen der Grösse seiner Arbeit verhindert, weitere Beispiele seiner eigenen Auslegung anzuführen[5]). — Damit wäre die Darstellung der dreizehn Regeln beendigt; doch wird noch in einem Anhange eine Reihe anderer exegetischer, ebenfalls der Tradition entnommener Regeln behandelt,

---

[1]) Cod. Mon. p. 302b—306b. Am Schlusse: ויכלו שלש עשרה המדות ותולדותיתן. Voran geht unmittelbar eine zur 12. Regel, d. i. zum 49. Abschnitte gehörige Erläuterung verschiedener Stellen der heiligen Schrift, in denen Wiederholungen von Sätzen oder Wörtern vorkommen, nämlich: Gen. 41 ff.; Jerem. 7, 4; Jes. 6, 3; Jerem. 22, 29; Exod. 32, 6; Ps. 50, 1. Der Anfang der Erläuterung fehlt, da er in die bezeichnete grosse Lücke fällt.

[2]) Vgl. Chagiga 12 a.

[3]) Vgl. Sifrê zur St., § 62.

[4]) מעלה שנית על שני כתובים הסותרים זה את זה ואין הכתוב השלישי מכריע ביניהם זולתי כי המדרש מישרם זה וזה על מתכונת צדקם.

[5]) S. den Text bei Steinschneider S. 41.

nämlich die 1., 2., 3., 4., 14., 16., 29. und 30. der Zweiunddreissig Regeln des Eliezer b. Jose Gelili, jede mit Heranziehung verschiedener Beispiele. Von den Regeln des Einbeziehens und Ausschliessens behauptet und beweist M. b. S., sie seien auf die Ismael'schen Regeln vom Allgemeinen und Besonderen zurückzuführen [1]; die 14. Regel E. b. J. G.'s stammt nach ihm von der 10. Regel Ismaels; die 16. Regel E. b. J. G.'s stamme von der 12. Regel Ismaels, die 29. uud 30. (Gematria und Notarikon) seien von der 14. abzuleiten. [2]

Die letzten dreizehn Abschnitte des „Prüfstein“ bilden demgemäss eine biblische Hermeneutik, welche die bekannten Normen des halachischen Midrasch wiedergiebt und anwendet und ihnen anhangsweise einige Regeln des agadischen Midrasch hinzufügt. Der zwischen dem I. und dem XXXVIII. Abschnitte befindliche Theil des Werkes zerfällt nach einer Bemerkung des Verfassers selbst in zwei Gruppen, von denen die erste den geschriebenen Bibeltext, die zweite dessen Aussprache und Recitation zum Gegenstande hat. Wir lesen nämlich im Inhaltsverzeichnisse nach der Angabe über den Inhalt des XXVIII. Abschnittes: „Bis hieher die Normen (Maasse) der h. Schrift auf Grund des geschriebenen Textes, von denen noch andere abgeleitet werden können, ausser denselben aber haben die Weisen der fundamentalen Erkenntniss noch Pforten der Einsicht, verständige Normen und gerechte Bestimmungen hinzugefügt, wonach die Ausdrücke der heiligen Schrift klar auszusprechen und genau festzustellen sind [3].“ Die so eingeleitete zweite Gruppe behandelt in ihren ersten 7 Abschnitten (XXIV—XXXV): die Kehlbuchstaben, d. i. durch dieselben bewirkten Modalitäten der Aussprache; die Buchstaben בגד כפרת nach ihrer doppelten Aussprache; die Dageschirung sämmtlicher Buchstaben, mit Ausnahme von ח und ע; die Vocalzeichen und deren Functionen bei

---

[1] כל מדות הרבויים הם תולדות הכלל וכל מדות המיעוטים הם תולדות הפרט.

[2] ותולדות תולדה זו גם לשון נוטריקון הנדרש באגדה; וגם תולדות תולדה זו מלים הנדרשים באגדה בגימטריא. Wieso diese beiden Regeln von der 14. („Vergleichung eines bedeutenden Gegenstandes mit einem geringeren“, meist so viel als Metapher) abstammen, sagt unser Verfasser nicht; eher könnte man sie noch von der 16. Regel (Gebrauch bestimmter Ausdrücke, דבר המיוחד במקומו) ableiten, wie denn in der That diese 16. Regel, wie es scheint, unrichtigerweise nach der 29. und 30. behandelt ist, während sie vor ihnen stehen sollte. Dann beziehen sich die Worte תולדות תולדה זו nicht auf die 14., sondern auf die 16. Regel.

[3] עד פה מדות המקרא על פי המכתב מלבדן תולדותיהן ותולדות תילדותיהן למרבית פניהם וחכמי היסוד הוסיפו עליהם שערי בינה ומדות השכל ציוני צדק לצחצח לשונות המקרא ולהניחם על מכונתן.

den Buchstaben [1]), die trennenden Accente, „wie sie den Inhalt des Schriftverses abtheilen", sowie der dienenden Accente, die nach ihren verschiedenen Abtheilungen fungiren; die abweichenden Accente der drei Bücher Psalmen, Hiob und Sprüche; die Wörter, deren Accent beweist, dass ihr am Ende stehendes ה nicht das Zeichen des Femininum sei. Der XXXVI. Abschnitt handelt von der Schreibung der Buchstaben [2]), der Inhalt des XXXVII. ist aus der Angabe über denselben nicht deutlich erkennbar [3]).

Die erste, den geschriebenen Text behandelnde Gruppe bildet, mit dem Wörterbuche an der Spitze, den wichtigsten Theil des „Prüfstein". In ihm ist Alles enthalten, was Menachem b. Salomo zum lexicalischen und grammatischen, syntactischen und rhetorischen Verständniss des Bibelwortes zusammentragen konnte. Eine systematische Anordnung der Abschnitte würden wir vergeblich suchen. Folgende Uebersicht möge über den Inhalt orientiren. Nachdem im ersten Abschnitte die Bedeutung der zu Wortwurzeln verwendeten oder zu solchen combinirten Buchstaben in einem vollständigen Wörterbuche dargelegt ist, bespricht der zweite Abschnitt die Functionsbuchstaben und die durch dieselben bezeichneten grammatischen Kategorien. Im III. Abschnitt wird gezeigt, wie der eine Buchstabe an Stelle des andern, die eine Partikel an Stelle der andern gebraucht werden kann. Der IV. und V. Abschnitt handeln von den an den Anfang oder das Ende der ursprünglichen Wurzel tretenden Buchstaben, also von der Wurzel- und Wortbildung im Sinne der Ibn Sarûk'schen Lehre. Der VI. Abschnitt hat zum Gegenstande die reduplicirten Wörter, deren Bestandtheile einzeln geschrieben werden; der VII. die paragogischen Buchstaben innerhalb oder am Anfange oder Ende des Wortes. Der VIII. und IX. Abschnitt sind den Homonymen gewidmet und zwar einerseits denen, die sowohl in Schrift als in Vocalisation gleich lauten, andererseits denen, die in letzterer Beziehung von einander abweichen. Der X. Abschnitt zeigt, welchen Wörtern neben ihrer einen Bedeutung auch das Entgegengesetzte derselben eigen ist [4]). Der XI. behandelt die Wörter mit verschiedenen

---

[1]) שער שנים ושלשים מדת פתח גדול ופתח קטן צירי וסגול פתח גדול קמץ מלוא פום ופתח גדול חטף ופתח קטן מה פעלם ומה מלאכתם בכל האותות. Diese Aufzählung der Vocale ist jedenfalls corrumpirt.

[2]) על אותיות גדולות וקטנות גלולות ובעלות תגיות (?).

[3]) על המדה הבונה (הנכונה ?) והמסר נוספה ושקרה וכן לכל המדות.

[4]) מדת תיבות נחלקות לשני ענינים אחד לבנות ולנטוע ולקרב והאחר להשחית ולאבד ולרחק. Im Wörterbuche macht M. b. S. ziemlich oft von dieser Erklärungsweise

Bedeutungen. Im XII. und den folgenden vier Abschnitten ist von den verschiedenen Arten die Rede, nach welchen sich die Wörter in der Verbindung und in der Trennung unterscheiden, also von den Pausalformen und den Verbindungsformen (Status constructus). Der Inhalt des XVII. Abschnittes ist nicht deutlich zu erkennen [1]). Der XVIII. Abschnitt handelt von den Bibelversen, in denen scheinbar Wörter fehlen, der folgende von den Wörtern, die scheinbar um einen Buchstaben gekürzt sind. Der XX. Abschnitt scheint den Parallelismus der Bibelverse zu behandeln [2]). Im XXI. Abschnitt werden die zusammengehetzten und die einfachen Fragesätze besprochen, im XXII. die zehn logischen Kategorien [3]). Der XXIII. Abschnitt bespricht die Wörter, in welchen ein Buchstabe fehlt und durch den Vocalpunkt ersetzt wird, der XXIV. die Wörter mit schwebenden Buchstaben, der XXV. solche Wörter, denen entweder am Anfange oder am Ende ein Buchstabe fehlt, der XXVI. die 15 Wörter, welche in der h. Schrift mit Punkten ausgezeichnet sind. Die letzten zwei Abschnitte dieser Gruppe, XXVII und XXVIII, sind syntactischer Art. Der erstere behandelt das „Früher und Später“, d. i. die Regel von der umgekehrten Wortfolge in den biblischen Sätzen und Abschnitten; der andere handelt von der grammatischen Incongruenz, wonach „Masculinum in Femininum, Plural in Singular, Perfectum in Futurum gewandelt wird [4])“.

Gebrauch. Er nennt solche in zwei gegentheiligen Bedeutungen gebrauchte Wörter meist מלות הבונות וסותרות נוטעות ועוקרות, oder kürzer מלה בונה וסותרת, auch פועלת ועוקרת oder פועלת וסותרת.

1) על המלה הנראית חלוקה ולא חלוקה כי אם ישרה על המחיקה.

2) מדת הפסוקים הנראים כפולים בעניינם וחצין יורה על רובן. Im Art. אוב II heisst es in Bezug auf Hiob 32, 19: וזה מן הפסוקים אשר די בחצים אלא להראות פנים לחצים.

3) מדת עשרה המודעות הכתובות למעלה. Das bezieht sich auf einen Passus der Inhaltsangabe des zweiten Abschnittes, in welchem es heisst (s. den Text bei Steinschneider S. 132): Ich sagte, alle geschaffenen und existirenden Dinge waren vom Urbeginn an vor dem Schöpfer und er fasste sie im Sinnen der Gedanken der Menschenkinder — im menschlichen Denken — zusammen. Er fasste sie alle in zehn Kategorien (מודעות, eigentlich Erkenntnissen) zusammen, von denen sieben zum Inhalte der ersten Pforte, das ist des die Wurzeln der Sprache behandelnden Abschnittes gehören. Nun folgen die Namen dieser Kategorien, aber wie es scheint nicht vollständig, und auch im Einzelnen nicht leicht verständlich: הן המפעל העקר ואיכה וחיבור וזמן ונצ״ב וניצב אחת לשאלה ואחת לפעול ואחת לבינוי. S. übrigens A. Epstein u. D. Kaufmann, im Sammelband, Jahrg. II der Mekize Nirdamim, p. 2 u. 9 f.

4) על הענין המתהפך מלשון ללשון מזכר לנקבה מרב למעט מכבר לאשר להיות.

II.

Von dem Haupttheile des „Prüfstein,“ über den die vorstehenden Angaben aus dem Inhaltsverzeichnisse der Einleitung gegeben werden mussten, ist glücklicherweise der erste Abschnitt vollständig erhalten. Derselbe bildet ein Werk für sich und bietet eines der sorgfältigsten Wörterbücher der hebräischen Sprache, welches uns aus älterer Zeit geblieben ist. Dieses Wörterbuch lässt sich ohne weiteres von den übrigen Theilen des „Prüfstein“ loslösen, auf welche es nur einige Mal behufs eingehender Erklärung verweist[1]), und wir haben die Genugthuung wenn auch nicht M. b. S's Prüfstein, so doch sein Wörterbuch lückenlos erhalten zu wissen. Auch dessen Umfang ist ein beträchtlicher: von den 307 Blättern der Handschrift nimmt es 281 ein. Was vor Allem bei seiner Betrachtung in Frage kommt, ist sein Verhältniss zu dem Machbereth Ibn Sarûks, dem anerkannten Muster bei seiner Ausarbeitung und der Hauptquelle seines Inhalts. Das jüngere Werk unterscheidet sich von seinem Vorbilde zunächst in der Ordnung der Sprachwurzeln. Während Ibn Sarûk die zu den einzelnen Anfangsbuchstaben gehörenden Wurzeln rein alphabetisch ohne Rücksicht auf deren Länge nach einander folgen lässt, zerfällt bei M. b. S. die Gesammtheit der zu einem Buchstaben gehörenden Wurzeln in soviel Gruppen, als die einzelnen Wurzeln Buchstaben zählen, also es folgen nach der einbuchstabigen Wurzel — wo eine solche angenommen ist — die zweibuchstabigen, dann die dreibuchstabigen, vier-

---

1) In Artikel אולי wird auf den XI. Abschnitt verwiesen, in A. בט VII auf den XVIII., in A. את I und בל VIII auf den XIX., in A. אפן I auf den XXXV. Abschnitt. In Art. פרר verweist er auf die Aufzählung der 48 Wörter, in welchen — wie in פארור — das א geschrieben, aber nicht gelesen wird; damit wird der VII. Abschnitt gemeint sein. Im A. טען II wird מטועני, Jes. 14, 19 nach dem Arabischen erklärt („durchbohrt“), dann am Schlusse bemerkt: ומלות הנפשרות בלשון ידורית כמשמעם בלשון ערבי יזכיני בוראי יתי לעורכן בשערו. M. b. S. scheint also die Absicht gehabt zu haben, in seinem Werke eine Liste hebräisch-arabischer Wortübereinstimmungen zu bieten, wohl dieselbe, welche Dunasch b. Sarûk in seiner Schrift gegen Menachem Ibn Sarûk hat (Criticae Vocum Recensiones, S. 68ff.), wie denn auch die ganze Erklärung von מטועני חרב Dunasch entlehnt ist. Ausserdem giebt er noch drei Erklärungen nach dem Arabischen: von אנך, Amos 7, 7, חנט, einbalsamiren, ערקי, Hiob 30, 17; nur die letzte findet sich in der Liste Dunasch's. Auch sonst entlehnt M. b. S. Erklärungen von Dunasch, den er jedoch — nach seiner oben erwähnten Art — niemals citirt. S. die Erkl. von כידודי, Hiob 41, 11 (Art. כידוד), vgl. Dunasch a. a. O. p. 13, die von לשד (Art. שד IV), vgl. mit Dunasch 14, die von תקנא, Esra 7, 17 (Art. תקן), vgl. mit Dunasch 37.

und fünfbuchstabigen. Von dieser Eintheilung giebt M. b. S. in der Inhaltsangabe über den ersten Abschnitt Rechenschaft und er behält sie mit genauer, ja pedantischer Pünktlichkeit durch das ganze Wörterbuch bei. Die einzelne Gruppen nennt er Stufen (מעלות), die einzelnen Wurzeln Reihen (טורים), nachdem er die Bestandtheile derselben, die Buchstaben, als Steine bezeichnet. Von jeder Wurzel werden die verschiedenen Bedeutungen (אופן א' אופן ב') in genauer Nummerirung angegeben und erläutert. Die Reihenfolge der Artikel unseres Wörterbuches ist demnach eine von der im Machbereth beobachteten gänzlich verschiedene und sie hat vor dieser den Vorzug, eine systematische Uebersicht sämmtlicher hebräischer Sprachwurzeln zu bieten. Die Anzahl der Artikel ist im Prüfstein grösser als im Machbereth, weil M. b. S. viel dreibuchstabige Wurzeln nennt, welche bei Ibn Sarûk unter den zweibuchstabigen figuriren. Auch in Bezug auf die verschiedenen Bedeutungen der einzelnen Wurzeln zeigt sich bei M. b. S. trotz aller Abhängigkeit auch in diesem Punkte genügende Selbständigkeit. Eine unten stehende[1]) Uebersicht der zweibuchstabigen Wurzeln mit א als erstem Buchstaben möge das Verhältniss veranschaulichen. Seinen eigenartigen Charakter enthält das Wörterbuch des „Prüfstein“ besonders dadurch, dass die einzelnen Bedeutungen der Wurzel in demselben nicht blos — wie das zumeist im Machbereth der Fall ist — aufgezählt und durch Beispiele verdeutlicht, sondern mit wirklichen umschreibenden oder erläuternden Erklärungen versehen werden. Diese Erklärungen schliesen sich oft denen von Ibn Sarûk gegebenen an, dieselben erweiternd[2]) oder einfach wieder-

---

[1]) Die arabische Ziffer bedeutet im Folgenden die Nummer der Bedeutungen bei Ibn Sarûk, die römische Ziffer die bei M. b. S. אב I, II = 1, III = 3, IV = 2, V = 6; אב 4 und 5 finden sich unter den Trilitter. = אוב I und II. — אח I = 1, IV = 2, V = 3, VI = 4. M. b. S. hat ausserdem drei neue Bedeutungen der Wurzel אח: II, Freund, III ähnlich, VII אֹחים, Jes. 13, 21. — אל I—IV = 1—4, V = 6, VI = 5, VII = 7, VIII = 9, IX (אֶל in der Bedeutung von יען, wegen) neu; אל 8, 10, 11, 12 stehen bei M. b. S. unter den dreibuchstabigen. — אם I = 5, II = 4, III = 1, IV = 3; אם 2 unter אמה. — אן I, II = 1, 2, III = 5, IV = 4; 3, 6, 7 unter den dreibuchstabigen. — אף I—III = 1—3; IV = 5; V = 7, VI neu; 4 unter אפי. 6 unter IV. — אר I = 1, II (אור Feuer) neu; III = 2, IV = 3, V = 5, VI (Regen) neu, VII = 6, VIII = 7; 4 = אור II. — אש I = 1, II = 4, III = 6; 2 unter אשש, 3, 5 unter יאש. — את I, II, III = 1, IV = 2, V = 3, VI = 4, VII = 5; 6 unter אות. — אר, או und אי sind in beiden Wörterbüchern gleich eingetheilt.

[2]) Z. B. אט 2: מיני כשפים הם; II: כינוי אחד ממיני הכשפים הנעשים בסתר. — אִכָּר im Machbereth: חורשי שדות ומשדדי תלמים ופתחי אדמה, bei M. b. S.: לכינוי שם עובד

gebend[1]). Da aber Ibn Sarûk nur zu einem kleinen Theile seiner Artikel Worterklärungen bietet, war M. b. S. für diesen Theil seiner lexikalischen Arbeit eine Aufgabe gestellt, die bei dem Umstande, dass hebräische Ausdrücke in hebräischer Sprache zu erklären waren, schwierig genug war. Er hat sich dieser Aufgabe in den meisten Fällen mit grosser Gewandtheit und Sachkenntniss entledigt und seine Definitionen, die sich häufig zu ausführlicheren Realerklärungen erweitern, zeugen von bedeutender Fähigkeit, Begriffe und Sachen in klarer Sprache dem Verständnisse näher zu bringen. Für diese auf engen Raum beschränkte Skizze über den „Prüfstein" wäre eine grössere Auswahl von Beispielen der von M. b. S. gegebenen Wort- und Sacherklärungen nicht am Platze, nur einiges mehr oder weniger Bezeichnende sei in der Anmerkung zusammengestellt[2]). Hervorgehoben sei noch, dass manche Definitionen der Halacha entnommen sind[3]). Manchmal werden die

---

3: איל — אדמה. ומַפְתֵּחָה האוחז את המחרישה אחרי צמד שוורים לפתח הקרקע ולשדד תלמיה; IV: מפתח עגול בבנין בנין עגול מבנה נכון על שערי בירה.

[1]) Z. B. Art. אדרת mit יריעת צמר; כל VI (= כל 7) mit מגיעה, כל VII = כל 8 mit מסגר.

[2]) Zur Erklärung von Zeitwörtern: Art. אהב: לשון האהבה היא גלגול רחמים לפעול; Art. בל IV. חסר; (Ibn Saruk בל 4: ענין פתיחה וערבובי יציקות משקין בדבר יבש והרט יבו) יסוד לענין כיבוי הנמהר ככיבוי הקש והפשתים והקוצים והגבבא אשר [אין] רטיבה; Art. דעך: למו נחלת ועל כן לא תשהא אורם ולא תמתין לבתם ולא יאותו לאורם כי תכבינה מהר ועל כן קרא כיבוים משנה בלשון דעך; Art. חנך: ענין התחלת הרגל דבר וראש מנהגו; Art. טבש: ענין פריחת לובן שפושה בחביות ושאר כלי היין וכל דבר לח וכן בפת. — Naturwissenschaftliches: Art. ארי: יסוד לשון האריה מלך חית שדי; Art. כלב I: הוא נבחן; Art. משי: הוא ענין מילת אשר יעשהו התולע לקורי אוהל צפינו ואחרי הַתְּפִילו (sic) את תכריכו או ימותו בתוכו ויעשו בני אדם מאותו מילת בגדי חופש; Art. נוע: יסוד לכנוי סדן האשל והוא גוף האילן למעלה את הנראה לעין; Art. כרכם: בושם הוא פרח מעצי וחמה וזרחת עליו; Art. כסף I: יסוד לשם בחיר המתכות; Art. זהב I: מובחר הוא למרפא ולריח נעים ולצבע נאה כמשמעו הוא מבחורי המתכות הוא אשר בו נושאין ונותנין מוציאין ופורטין . . .; Art. מלח IV: מן תבלין אשר ממתקן בו את האוכלין יש מלח הנקפא ממי הים ויש מלח הנחצב מן הקרקע ושניהם טעם אחד להן. — Psychologisches: Art: אנח: יסוד האנחה כאשר יצטער האדם על תלאותיו או יעלה על לבו וימשך רוחו עצב מקרבו מתוך חללי גופו ותמשך הרוח אל הלב ובאיהו ויעלה מן הלב אל הפה ותינשם הרוח ההוא חוצה וזו היא האנחה; Art. בהל: יסוד כינוי רוח המחפות; Art. בעת: יסוד מלת הבעתה היא רוח המצערת את האדם; Art. דאג I: יסוד פועל רוח אנוש אשר תחוש על הרעה פן תבואנו; Art. כעס: הוא הפועל הנפעל מן הכבד עת הרגישו דבר הקשה לנוף או יעור וישקשק בלב ויכעיסו ולא ישקט עד תוריק בו הטיפה מרה ומניחתו וממשנה את טעמו. — Eigennamen: Art. ין: וכן הגוי המר והנמהר לקרוא יָוָן; Art. משה: שם רבינו אבי הנביאים וצל אשר למדנו הורת אלהינו יתברך.

[3]) Z. B. Art. איש: ענין חמש נפנים; Art. כרם: נוסדות בכינוי גבר מבן י״נשנה ומעלה; Art. פלגש: ענין אשה אשר לא בהוייה נטועות במקום אחד שתים כנגד שתים ואחד יוצא זנב כדת נקנית לאיש וולתי בביאה בעלמא.

ynonymen Ausdrücke von einander unterschieden[1]), oder ein Ausdruck ach seinen verschiedenen Begriffsmodalitäten erklärt[2]).

Eine bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit des M. b. S.'schen Vörterbuches bildet seine Definition der Partikeln, für welche sich bn Sarûk zumeist mit den Beispielen begnügt. Für solche Partikeln, ie in der halachischen Exegese eine Rolle spielen, schliesst sich M. b. S. er traditionellen Terminologie an[3]). Sonst bemüht er sich, den egrifflichen Inhalt einer Partikel nach eigener Definition und mit iehr oder weniger entsprechender Ausdrucksweise anzugeben[4]). Wie ben ersichtlich war, handelte der dritte Abschnitt des „Prüfstein“ von en einander vertretenden Buchstaben und Partikeln und bildet so ine Ergänzung zu den die Partikeln betreffenden Artikeln des Vörterbuches. Unter Anderem wird in diesem Abschnitte gezeigt, rie ה an Stelle von אשר[5]), ל an Stelle von כמו oder von אֶל, על, אִ, wie את an Stelle von מן gesetzt werden kann.

---

1) Z. B. Art. מופת: מ״ד ענין אות אך מבדל יש בינותם כי האות למועד והמופת הכתב הוא פרט האותיות חלוקות והמכתב הוא כלל ebenso im Art. אות); Art. כתב: למל האותיות בהצטרפם; im Art. ליש werden die sechs Namen des Löwen so unterchieden, das ארי den zahmen Löwen bedeutet (בעל תרבות הארם), שחץ den wildesten einer Gattung, שחל den schwächsten, ליש den stärksten, לביא den alten Löwen, לבי die Löwin, כפיר den jungen.

2) Im Art. הפך unterscheidet er die beiden Bedeutungen des Verwandelns nd des Sichumwendens so; ואשר בענינם מדובר הן הפיכת דבר ושינוי ממקום למקום וממראה למראה ויש הפך שאינו שינוי מקום והפיכת מפעל לגמרי זולתי הסבת דבר מיסב; Art. כשף: והן שלשה מיני כשפים האחד בלחישה והשנית באחיזת עינים והשלשית פני הרב במעשה.

3) Art. או I: מלה היא הניתנת בין ענין לענין לחלק; Art. אם I: מתחורות ליכור מלת כושר תחלת מחוות דבר המקרה . . . ויש אם לדבר הרשות . . . ויש אם לדבר חובה . . . וי; Art. אף II: כל אף הנקבץ אלי כי יעמור במקום אם במקום תנאי . . . ויש אם בלשון אש; Art. את I: עניני כמו אך ורק הדבר ממועט ומאוחר את לשון ריבוי; Art. אפס II: קל וחומ; פן II: במקום לאו ממש; ותרגום יוכיח כי אפס אך ורק יתרגמו לח. Für כי geht er von er bekannten Eintheilung der Tradition aus: כי מתחלקות למחלקות ומתיסדות לארבע לשונות אשר אמרו ר״זל אי דילמא אלא דהא.

4) Von או constatirt er drei Bedeutungen: כורי מלת תחלת הסיפור במועדו ויכון לעבר ולהבא ולמחלוק. Die dritte Bedeutung meint das mit dem Futurum verundene und auf die Vergangenheit sich beziehende אז, wie z. B. אז ישיר; der 'erminus wird so erklärt: כי חלוקת הסברים הן פשוטן לשעבר ודרשם להבא. — Art. בעד: יכור ענין חיץ והגנה בין בפועל בין לשון הורעה על האמת ועל הצדק; Art. אבן: ענין כנף המפעל קצה הגבול או״ר המקום כלל הענין קרוב הזמן; Art. עד I: בנוה.

5) Hier wendet er sich gegen eine talmudische Erklärung des mit dem best. rtikel verbundenen Participium: ועיקר הלשון לשון עבר כלומר אשר במדרש רבותי

Nächst den Definitionen bildet einen hervorzuhebenden Vorzug unseres Wörterbuches die grosse Menge etymologisirender Erklärungen, durch welche theils die verschiedenen Bedeutungen derselben Wurzel mit einander in Verbindung gebracht, theils die ferner liegenden Zusammenhänge abgeleiteter Wörter mit ihrer Wurzel klargelegt werden. Auch hier kann aus der Menge von Beispielen nur eine kleine Anzahl angeführt werden. — אגרת, Esther 9,24, stammt von אגר, sammeln, indem die Rolle die Worte des Schriftabschnittes sammelt und vereinigt. — אביון heisst wer Speise und Trank begehrt (אובה) und keine hat. — בד heissen die Flachsstengel, weil sie jeder einzeln (בד בבד) wachsen. — Die Lebenszeit vom 20. bis zum 50. Jahre wird mit בחור bezeichnet, weil das die auserlesene Zeit des Menschen ist, in welcher er in voller Kraft dasteht. — Die Ebene wird בקעה genannt, weil die Berge, welche ihre Wände bilden, gespalten erscheinen. — Der Kopfbund heisst מגבעת, weil er sich so über den übrigen Schmuck erhebt, wie die Bergeskuppe — גבעה — über das Gebirge. — Männlich wird זכר benannt, weil das Gedächtniss (זֵכֶר) der Welt am Manne haftet und alle Handlungen und Geschehnisse in Beziehung zum Manne erwähnt werden. — תחבולה, Rath, Beschluss, kommt von חבל, Schnur, weil was der Mensch beschliesst sich von den Nieren zum Herzen, von da zur Lunge, von dieser zur Luftröhre und endlich zum Gehirn hinzieht, von welchem aus der Beschluss zur That wird. — חֹלֶד heisst das Thier, welches sich in den unteren Räumen der Häuser verbirgt und dort aufhält (מחלדת). — לבנה wird der Mond genannt, wegen seines Feuerglanzes, wenn er im Osten — als Vollmond — aufgeht. — Das rothe Meer wird ים סוף genannt, von den Stürmen (סופה), welche dort immerfort herrschen. — Das Herz heisst שכוי, weil es bedeckt ist (שׂך). — Die Schakale werden תנים genannt wegen ihrer klagenden Stimme. — Auch eine beträchtliche Anzahl von Eigennamen deutet M. b. S. nach ihrem etymologischen Sinne, manchmal die Deutungen des Midrasch wiedergebend. Der zweite Sohn Adams erhielt den Namen הבל, weil seine Tage in Nichtigkeit hinschwanden und er kinderlos starb. — Sowohl die Amme Rebekkas, als die Richterin wurden דבורה genannt, weil ihre Reden süss waren, wie Honig der Biene. — חם wurde wegen seiner dunklen Hautfarbe (חום, Gen. 30, 32) so genannt.

באמרם המוצ״א דאפיק משמע (s. Berach. 38a) אך אני אומר כי רובם נשמעים בכלל העתים לשעבר ולעומד ולהבא כי המלה קוראה את הפועל על שם פעולתו כלומר האיש אשר ככה פעולתו וככה מדתו. Damit ist eine gute Definition des keinem Tempus angehörigen Participiums gegeben.

Die Sprachvergleichung hat bei M. b. S. einen viel weiteren Raum als bei seinem Vorgänger Ibn Sarûk. Abgesehen von den wenigen Beispielen hebräisch-arabischer Sprachvergleichung, deren oben Erwähnung geschah, hat unser Autor das Neuhebräische der Mischna und das Aramäische zur Erklärung des Hebräischen in sehr ausgiebiger Weise zu Hilfe genommen. Fast der vierte Theil seiner — etwa 140 — neuhebräischen Vergleichungen finden sich auch in Nathans Aruch, und für die meisten jener Vergleichungen, die im Aruch nicht stehen, scheint er die herangezogenen Talmudstellen aus diesem Wörterbuche genommen zu haben. Dasselbe gilt auch von den Vergleichungen biblischer Ausdrücke mit talmudisch-aramäischen Wörtern. Manchmal sind dem Aruch ganze Absätze wörtlich oder mit geringer Modification entlehnt [1]). Das Aramäische hat im Wörterbuche der „Prüfstein“ nicht nur zum Zwecke der Vergleichung seine Stelle gefunden, sondern aramäische Wurzeln und Wörter, insofern sie in Daniel und Esra vorkommen, figuriren gleichberechtigt unter hebräischen als besondere Artikel [2]). In dieser Aufnahme des biblischen Aramäismus in's hebräische Wörterbuch ist Menachem b. Salomo dem Beispiele seines Vorbildes gefolgt, hat jedoch auch von Letzterem übergangene Wörter erklärt [3]). Die zur Vergleichung verwendeten aramäischen Wörter entnimmt er natürlich zumeist dem Targum, das er in noch grösserem Maasse zu exegetischen Zwecken verwendet. Hier sei nur soviel erwähnt, dass M. b. S. vor Allem das Propheten-Targum citirt (mehr als 200 Mal) und zwar unter dem Namen seines Urhebers, Jonathan b. Uzziel oder kurz Jonathan. Ebenso citirt er das recipirte Targum zum Pentateuch unter dem Namen Onkelos, aber auch schlechtweg als Targum. Ferner führt er ohne weitere Bezeichnung Stellen aus dem Targum zu Hiob, den Psalmen und Proverbien an [4]). Ausserdem citirt er in 10 Artikeln das „jerusa-

[1]) S. z. B. Art. שגר: ודומה למו בלשון ארמי ישלחו כצאן עויליהם תרגום ישגרון כענא טלייהון ובדברי ר״זל כמלוא שגר היונה לשון שילוח וכן אם שגרה תפלתו בפיו כלומר אם נתרדפה ונשתלחה בפיו תפלתו בלי עכבה; und vgl. dazu Aruch שגר I. — Oder Art. קנץ: ענין זמן נכון לרע כאומר עד אנה תשימון קנצי למלין ותרגומו יורה באמרם הרפתקי למליא וכן למועדי, רגל הרפתקי מתורגם הוא אשר אמרו ר״זל כמה הרפתקי עדו עליה. Vgl. Aruch הרפתקי.

[2]) S. Art. אל III: (5, 15) ובלשון כשד״ אל מניא שבעורא. Art. אע: אינה מתחברת ליסוד מלת שפת עברית כי אם לשון כשדית כאומר ואע מתשם.

[3]) Z. B. erklärt er אספרנא (in einem bes. Art.) so: כלומר ארמספרנא עד שמספר אני והדבר נעשה כלומר בלי איחור.

[4]) Im Art. נגר heisst es: וכל שופט אשר בנביאים ובכתובים נגיד מתורגם.

lemische Targum“ zum Pentateuch [1]). Die Piutliteratur liefert ihm einige Daten zur Feststellung des Sprachgebrauches [2]). Sein eigener hebräischer Stil und Sprachgebrauch schliesst sich einerseits Menachem Ibn Sarûk, andererseits der kalirischen Schule an und er gefällt sich in kühnen Wortbildungen und worthäufenden Satzgefügen. Es sei noch die beachtenswerthe Aeusserung M. b. S.'s über die Verwendung des talmudischen Sprachgebrauches zur Erklärung des biblischen Hebräismus im Originale hier mitgetheilt [3]).

Das Wörterbuch M. b. S.'s enthält eine Fülle exegetischen Stoffes, sprachliche und inhaltliche Erklärungen der verschiedensten Bibelstellen, welche zum Theil Anderen entlehnte, zum Theile selbständige Auslegung bieten und im Zusammenhange mit dem in seinem anderen Werke — Sechel tôb — enthaltenen exegetischen Materiale besonders zu behandeln sein werden [4]).

---

1) Art. אח VI, zu Gen. 41, 2; אמר II, zu Num. 15, 38; Art. בהק, zu Gen. 6, 16; Art. בהר, zu Lev. 13, 38; גבל IV, zu Gen. 32, 4; נד 4, zu Exod. 15, 8 (ואנשי ירושלים תרגמו); עפרת zu Num. 31, 22; קשט II zu Gen. 33, 19 (כתרגום אנשי עיר הקדש); רמח, zu Num. 33, 55; תפש II, zu Lev. 20, 3 (כת' אנשי עיר הק'). Einmal, Art. כפס, wird das Targ. zu Richter 4, 21 als ירושלמית citirt.

2) Art. שקר: הוא אשר יאמרו מחרזי הברכות שקירה במקום הצצה; Art. נאם: אך התרגמים ואנשי לבב גורעין הא' בלשונם כאשר אמרתי ביסוד המשנה אשר לנם; Art. דר III: ועל זה סמך ר' אלעזר קלירי בחרז ברכותיו בענין זכור החוח הגן הגלגל ודר ומדור לדור גולגל ודורדר. Mit Hinblick auf die praktische Verwendung des biblischen Wortschatzes pflegte M. b. S. von Hauptwörtern, die in der h. Schrift nicht im Singular vorkommen, diesen festzustellen. S. die Art. אח VII, אט II, אי V, אם II, אהל II, אפס III, זמר I, מתן. Im letzteren Artikel heisst es: אך יען אשר בני חלצים והאחד קרוי מותן במלא פום אין פועל נכשר במותן אחד לא דבר הכתוב באחד כי אם בשניהם יחד. Dass M. b. S. mit seinem Werke auch die correcte stilistische Verwendung des biblischen Idioms fördern wollte, sagt er einmal ausdrücklich (II. Abschn. 293b): לדעת דורשיו איך ימריצו את לשונם באמרי ישר לחרז שיר לפניו ולהריץ שפת קדש בפה מבקשימו.

3) Art. נפש II: ענין מרגוע כאומר שבת וינפש . . . אך מלשון רבותינו ז"ל ללמוד כי אין הנו"ן יסוד במלה באמרם לפוש (s. Aruch פש I) ואמרתי אני כי יש מבדל בין לשון תורה ובין לשון חכמים ברוב המלים כללו של דבר כל מלה אשר יכול הפשטן לפשטה מכח המקרא ולהדבירה על אופן מלי המקרא אין לו רשות לפשטה מן המשנה בלבד וזולתי בדומה למלי המקרא וכל מלה אשר אין לה דמיון ושווי וערך ושקל במקרא יפשטנה מן המשנה ומן התלמוד ולא תצא ידו מתחת המלה ריקם בלי דימיון ושיווי וערך ילמדנה מן הענין אמנם כי מעטות הם ולו קפאו בני ישורן על שמריהם ולא הורקו מכלי אל כלי ולא טעמו טעם נולד או רבו חזיונות ועצמו ספרי הקדש ולא היתה מלה אשר לא נמצא לה דמיון וערך ידוע מן המקרא ועתה מה יעשה חסר קנין ובחסר יד איך יתלול בנין ובקוצר האומם איך יעצים מנין.

4) M. b. S. verweist im „Prüfstein“ auf seine im Buche שכל טוב gegebenen Erklärungen in den Artikeln: חלם I (über den Begriff des Traumes); צעף (über

III.

Der „Prüfstein“ Menachem b. Salomos ist von Steinschneider [1]) als die erste in hebräischer Sprache verfasste hebräische Grammatik bezeichnet worden [2]). Aus dem oben skizzirten Inhalte ist ersichtlich, dass der eigentlich grammatische Stoff im Prüfstein neben dem lexikalischen, exegetischen und massoretischen nur eine geringe Stelle einnimmt. Von den mit grammatischen Gegenständen sich beschäftigenden Abschnitten sind überdies nur die auf das Wörterbuch folgenden vier Abschnitte in unserer Handschrift erhalten. Aus dem Inhalte derselben soll das Wichtigste hier hervorgehoben werden. — Der II. Abschnitt hat die Functionsbuchstaben zum Gegenstande. In demselben rechnet M. b. S. ausser den bekannten 11 Buchstaben, nach dem Vorgange Dûnasch Ibn Labrâts, auch ד und ט [3]). Nachdem er im Allgemeinen gezeigt, wie die eilf Functionsbuchstaben an die Wortstämme gefügt werden, die möglichen Verbindungen desselben an Stämmen mit verschiedenen Anfangsbuchstaben nachweisend [4]), geht er sie einzeln durch und zeigt die verschiedenen Arten ihrer Verwendung in der Wortbildung. Er giebt als Zweck dieser Darstellung an, „damit du nicht, wie in anderen Sprachen, stammelst“ [5]). Als Eintheilungsgrundlage für die verschiedenen Wortformen, in welchen die Functionsbuch-

---

צעיף, Gen. 24, 65); קטב (zu Deut. 32, 24). — Ausserdem citirt er sein Buch משכיל zu folgendem Psalmstellen: 62, 10 (Art. הבל: אני פשטתיו בספר משכיל); 16, 1 (Art. כתם: כאשר דרשתי בס׳ משכיל); 35, 16 (Art. לעג: בספרי בספר משכיל); 58, 9 (Art. נפל); 42, 2 (Art. ערג: בספרי אשר חברתי ספר משכיל). In Art. נפל bezieht sich das Citat auf beide Schriften: כי נפל אשת הם שני הבריות הניפול והאישות כאשר דרשתי בספרי שכל טוב ובספר משכיל במקום הפסוק עצמו בפרשת השרצים. Die beiden Worte בפרשת השרצים gehören nach שכל טוב, und bezeichnen den Abschnitt Lev. 11, 29 ff. Auch im Art. כתם heisst es nach בספר משכיל noch [ו]בספרי שכל טוב.

1) An der oben in der ersten Anmerkung angeführten Stelle.

2) Dabei ist von den grammatischen Arbeiten Ibn Esra's, welche zum Theil vor dem Ebn Bochan verfasst wurden, abgesehen.

3) Der Beginn des Abschnittes lautet: אחל שער השני אשר בו תבואינה שלש עשרה אותות המשרתות את רעותינה עשתי עשרה מהן משרתות את המלה מפה ומפה משני קצותיה ובקרבה הן הנה א׳בה ו׳׳כל מנ׳שת ושתים הנותרות ד׳ט משרתות בקרב המלות בלבד. Im Art. שלש giebt er für die beiden Klassen der Buchstaben folgende Mnemonika: 1. חנ שו דט׳ש מלאכות נ׳בה .2 ;ספר קץ.

4) So giebt er für den Anfangsbuchstaben א folgende zu אור gehörige Beispiele der 11 Funktionsbuchstaben: אאורך, באוורד, האור, ואוור, ׳אור, כאורו, לאור, מאוור, נאור, שאור, תאור.

5) ועתה אפרשם למחלקותם לבעבור לא תתעלג כמו כל לשון ולא תתעלג כמו כל שפה.

staben auftreten, gelten ihm die mit den letzteren verbundenen Vocale, die „Väter der Rede“, wie er sie mit Dûnasch benennt [1]). So führt er für ב folgende Formen an: 1. Mit Schewa, z. B. בתאר, באמרי [2]); 2. mit Pathach (einschliesslich Kamez), z. B. בבקר, באלהים; 3. mit Chirek, z. B. בגדול, בבנותכם; 4. mit Segol, z. B. באמור, בעוז. Für י führt er folgende Formen an [3]): 1. Die Form יִפְעַל (also Kal. Imperf. 3 p. s. m. aber auch Beispiele wie יָאִיר יביא); 2. die Form יִפָּעֵל (also Niphal Imperf., aber auch יֻאַר יֻחַק, also Passiva überhaupt); 3. die Form פָּעַל (Beispiele יָשַׁב, יָגַע, יָאַב, also Perf. Kal der Verba פ״י); 4. die Imperative der Verba פ״י, wie יְרֵה, יְדוּ. Das ת weist er in folgenden Functionen nach: 1. In der 2. Pers. Imperf. Kal; 2. in den Formen des Imperf. Niphal, die mit ת beginnen; 3. im Hithpael. Man sieht, die Darstellung der von den einzelnen Buchstaben ausgeübten Functionen ist weder eine vollständige, noch irgendwie systematische. Die Verwendung des Buchstaben zur Erweiterung der Grundwurzel — wie das י in den Verben פ״י — steht in derselben Reihe mit der Verwendung desselben zur Bezeichnung der Person im Imperfectum. Die grammatischen Kategorien heben sich noch nicht aus dem Chaos der einzelnen Spracherscheinungen hervor und nur wie auf's Gerathewohl herausgegriffene Wortformen werden zu Gruppen nebeneinander gestellt, mit der Absicht, eine Uebersicht der aus der Verbindung von Wurzel- und Functionsbuchstaben entstehenden Wortformen zu bieten. Wir erhalten gleichsam das Rudiment einer Grammatik, die in ihrem Streben über die von Ibn Sarûk in seinem Machbereth gegebenen allgemeinen Ausführungen hinausgeht, aber aller Erfordernisse wirklich grammatischer Erkenntnisse noch entbehrt. Das Ungenügende seiner Darstellung hat M. b. S. selbst gefühlt. Er sagt zum Schluss derselben, bevor er in einem Excurs die bekannte Function der Buchstaben ד und ט im Hithpael mancher Verba erläutert: er habe wegen des Uebermaasses der ihm obliegenden Arbeit nur einen Theil des Stoffes dargestellt, das

---

[1]) אחל להדביר אותות השירות על אופנימו כי אמרתי אבות המבטא ד׳ הם והן פועלים בכח האבות האלה.

[2]) Die Beispiele werden stets von nach den Anfangsbuchstaben alphabetisch gereihten Wörtern gewählt, wie das in den Beispielreihen Ibn Sarûks in der Einleitung des Machbereth der Fall ist.

[3]) מעלה ראשונה . . . בלשון יִפְעַל . . . מעלה ב׳ בלשון יִפָּעֵל . . . מ׳ שלישית בלשון צִיוּוּי . . . מ׳ רביעית בלשון פָּעַל.

Uebrige der mit frommen Sinn zu betreibenden eigenen Nachforschung des Lernenden überlassend[1]).

Im III. Abschnitt, von den einander stellvertretenden Buchstaben und Wörtchen werden theils Erscheinungen des Bibeltextes, welche zur Schrift- und Lautlehre gehören, dargestellt, theils — wie schon oben erwähnt war[2]) — die von den Partikeln handelnden Artikel des Wörterbuches ergänzt. Auch hier geht M. b. S. rein empirisch zu Werke und registrirt die hierher gehörigen Thatsachen, sich jedoch nur auf einige Buchstaben beschränkend. Er zeigt, wie א an der Stelle wo ה vorkommt und umgekehrt, ו an der Stelle von י und umgekehrt. Bei dem letzterwähnten Wechsel bespricht er die Lautwandlungen der Verba פ״י. Uebrigens warnt er einmal, wie Ibn Sarûk, vor der Annahme des Buchstabenwechsels in der Erklärung biblischer Wörter[3]).

Der IV. Abschnitt zeigt, wie die sechs Buchstaben אית הימ״ן zu Bestandtheilen des Wortes werden, ohne seinen Inhalt zu verändern, zu secundären Wurzelbuchstaben, welche die ursprüngliche Wurzel zu „befestigen und verschönern“ bestimmt sind. In diesem Abschnitte giebt M. b. S. auch in den Einzelheiten fast nur das von Ibn Sarûk in der Einleitung zu seinem Machbereth über die Verwendung der genannten Buchstaben als Wurzelerweiterer und Wortbildner Gesagte wieder, nur dass im Machbereth das א in anderm Zusammenhange behandelt ist. Neu ist, was er über das י hinzusetzt. Dieses werde zur Erweiterung der biliteralen Wurzeln so verwendet, dass das Verbum im Perfectum ohne י gar nicht vorkömmt — also zur Bildung der Verba פ״י, während die übrigen Buchstaben auch zu triliteralen Wurzeln hinzutreten und nicht zu unumgänglich nothwendigen Bestandtheilen des Verbums werden, sondern blos die verschiedenen Modificationen, in welchen das Wort in der Rede vorkömmt, ausdrücken sollen[4]).

---

[1]) הן אני כתבתי מקצתם כי מפני מרבית המלאכה אשר לפני אכתוב מאלה ומאלה מקצת ויותר מהגה בני הוהר לחפש ולסלסל אך ביראת אלהים לפי הענין.

[2]) S. oben S. 107.

[3]) Art. נב I: ואין לומר כי גב כמו גו וחלילה לאנשי לבב להחליף האותיות ולהתמירן ו בזו אשר לא כמשפט כי כל מלות הקדש מוכרות אותיותן אחת אחת משיקות אלה עם אלה ומקבילות אשה אל אחותה.

[4]) . . . ולא יצטרכו למו אותות אי״ת הי״מן בראשן זולתי לדעת איכבה דרך המלה גם היא נכרתת או סמוכה נצבת או פועלת ורובן הם לקריאת הפעולות (Bildung der Nomina) ומקצתן להראות במלה נפעלת ומסויימת לכך באות אותות אלה להיות עמותות חוברות ומשיקות ומקבילות את המלות בראש״הן סמוכות ליסודיהן והי׳ באה לעזור את המלין להפעילן בלשון עבר לזכר ולנקבה ליחיד ולרבים.

Der V. Abschnitt des „Prüfstein“ handelt nach der Ueberschrift von den Buchstaben, welche an das Ende der zweibuchstabigen Wörter gesetzt werden, um dieselben durch Buchstabenverdoppelung zu erweitern, oder welche am Schlusse der Wörter überhaupt diese „nach verschiedenen Seiten zu wenden“ bestimmt sind[1]). Der Abschnitt hat also einerseits die Bildung der reduplicirten Stämme, andererseits die Flexion und Suffigirung zum Gegenstande. Jedoch ist nur ein Theil davon in der Handschrift erhalten, dem wir entnehmen, dass M. b. S. eine zweifache Art der Reduplication unterscheidet: 1. Die Wiederholung des letzten Buchstaben des Stammes, ohne dass durch diese Verdoppelung der Inhalt des Wortes ein anderer würde. 2. Die Verdoppelung des letzten Buchstaben, welcher niemals wegfallen darf und ohne den das Wort einen andern Inhalt hätte. Zur zweiten Art führt er Beispiele an wie רטט, חָשש, דרור, אשישה, welche Wörter anders als mit der Reduplication nicht vorkommen, während zu der ersten Art alle diejenigen gehören, welche ebenso verdoppelt als mit einfachem Stamm dieselbe Bedeutung haben, wie zum Beispiele כל und כלל. M. b. S. warnt bei dieser Gelegenheit vor willkürlichen Verdoppelungen der Stammbuchstaben, welche in der h. Schrift nicht begründet sind[2]).

Was aus den hier besprochenen Abschnitten des „Prüfstein“ an grammatischem Material zu entnehmen war, kann aus einzelnen Artikeln des Wörterbuches vielfach ergänzt werden. Es fehlt nicht an richtigen Bemerkungen und an einsichtiger Erkenntniss der einen und der anderen sprachlichen Erscheinung. Besonders was die Lehre von den Wurzeln betrifft, ist M. b. S. über Ibn Sarûk hinausgegangen und nähert sich der Lehre von der Triliteralität. Gleich seinem Meister nimmt er ein- und zweibuchstabige Wurzeln an, aber als die Grundlage der Sprache, auf welcher hauptsächlich ihr Gebäude ruhe, be-

---

[1]) ה׳ השער תבואינה בו כל אותות הקדש מהן לצחצח מלין השניים בהתכפלם בשוליהן ומהן להסב את המלין לעברים בבואן בחותמיהן. Der Ausdruck הסב לעברים, oder auch kurz הסב, bezeichnet bei M. b. S. die Flexion im weitesten Sinne, besonders auch die Anfügung der Besitzsuffixe, sowie die Conjugation des Zeitwortes. Z. B. Art. אל II (Präposition אֶל) . . . ותסוב מלתו לכל עבר לאמור אליו אליה; Art. מזח: וכן להסבת כל העברים, wo davon die Rede ist, dass von מֵזַח Gürtel auch denomitive Verbalformen gebildet werden können.

[2]) אלה המלים הנכפלים באותותיהן השניות אשר נכפלין במקרא על פי חוקקי צדק כי נכונו בכפילתן כגלילי זהב הממלאים בתרשיש ואם בא יבוא איש שכל לכפול מלות הנותרות יהי פחד אלהים לנגד עינין פן יוכיח (יֻוכַח ?) בו וגכוב ותהילו (l. ותהולל) חכמתו כמו אבוב.

zeichnet er die dreibuchstabigen, welche der Erweiterung durch die Functionsbuchstaben nur behufs der Flexion und Suffigirung bedürfen [1]). Er warnt sehr nachdrücklich vor willkürlicher Verkürzung der Wurzel, wie er solche bei Menachem Ibn Sarûk vorfand, auch hierin in die Fussstapfen Dûnaschs tretend [2]). In seinem Wörterbuche giebt er dreibuchstabige Wurzeln, für die Ibn Sarûk zweibuchstabige hat [3]). Auch solche Wurzeln führt er unter den dreibuchstabigen auf, deren Triliteralität erst durch Chajjûg erkannt wurde [4]). Für Ibn Sarûks einbuchstabige Wurzeln setzt er zweibuchstabige [5]). Aber diese und zahlreiche weitere Einzelheiten, in denen M. b. S. von dem Machbereth abweicht, beruhen nicht auf principieller Verschiedenheit in der Spracherkenntniss, sondern zeugen blos von grosser Behutsamkeit, fast Aengstlichkeit in der Behandlung des Sprachstoffes. Die Uebersicht aller bei M. b. S. zu findenden, in's grammatische Gebiet gehörenden Bemerkungen und Regeln würde vor Allem in handgreiflicher Klarheit darthun, wieviel Licht und Belehrung Chajjûgs System und sein Propagator Ibn Esra, dessen „Wage" zu gleicher Zeit mit unserem „Prüfstein" verfasst wurde, den Juden Italiens in sprachwissenschaftlicher Erkenntniss zu bringen hatte. Als verspäteter, aber mit vollem Eifer und hingebendem Fleisse arbeitender Vertreter der Schule Menachem Ibn Sarûks verdient Menachem b. Salomo unter den Zeitgenossen Ibn Esras mit Ehren genannt zu werden.

---

1) In der Inhaltsangabe des ersten Abschnittes: מעלה השלישית יסוד בן שלש אבנים הוא הנכון והיציב אשר עליו תקשר רוב חומותיה כל הפיאות אשר לבירה בתיבות בעלות שלש אותיות נבנית כל המקרא ואינן צריכין לשירות זולתי עקב הסבת המלות לעברים ולאופנים.

2) S. Art. עלע, vgl. mit Dunasch p 86; Art. צ, vgl. mit Dunasch p. 29.

3) S. die Art. נרן (נרון), bei Menachem Ibn Sarûk נר VII; הבר, bei Ibn Sarûk בר II, מפל, נחק, עיט (vgl. Dunasch 31), עלע, קלן.

4) ל״א-Wurzeln: ספא, דכא; ל״ה-Wurzeln: שנה, נרה: ל״י-W.: אני II, דלי, טרי, רחי, שמי; ל״ו-W.: דחו (דחון Dan. 6, 19); פ״י-W.: יר (= ירה. Im Art. ר III sagt M. b. S.: ונראה לי כולם אשר מדוברים על אופני שלשת הענינים האלה לא תתיסר אחד מן מלותימו בלבד יר או בבא ו׳ ותעמד במקום י׳ אפס כי חוקה עלי קבלת רבותי); ע״ו-W. חול (Sand), בול, שור I. אור oder אור sind nach ihm dreibuchstabig, aber die dazu gehörigen Zeitwortformen zweibuchstabig (Art. אר I und II).

5) Ibn Sarûk hatte zu ינרד und נור die W. ד angenommen, M. b. S. setzt dafür דד und נר; ינן gehört nach ihm nicht zu נ, sondern zu נן. S. auch die Artikel ם, ר, רו, ת.

Das stammelnde Mädchen.

Von

Dr. EGERS.

Im Literaturblatte des Orients, 1850 S. 489, hat Carmoly ein Gedicht von Samuel ha-Nagid auf ein stammelndes Mädchen veröffentlicht. Dasselbe lautet:

אַיֵּה צְבִי עִלֵּג וְאָנָה פָנָה עֹפֶר מְקֻטָּר מָר־דְּרוֹר וּלְבֹנָה
כִּסְּתָה לְבָנָה אֶת־מְאוֹר כּוֹכָבִים דּוֹד יַעֲלֶה[1] כִּסָּה מְאוֹר הַלְּבָנָה
צִפְצֵף בְּלָשׁוֹן רַךְ וְהִשְׁעַן[2] עַל שָׁם פֶּה לְתוֹר וּלְסִים בְּעֵת בֹּאָנָה
בִּקֵּשׁ לְדַבֵּר רַע וְאָמַר־לִי[3] גַּע גַּשְׁתִּי אֲנִי כַּאֲשֶׁר לְשׁוֹנוֹ עָנָה
חָפֵץ אֱמוֹר סוּרָה וְאָמַר סוּגָה חַשְׁתִּי אֱלֵי סוּגָה כְמוֹ[4] שׁוֹשַׁנָּה.

Geiger kommt in seinem „Salomo Gabirol und seine Dichtungen“, indem er (S. 80) das Verhältniss desselben zu Samuel dem Fürsten behandelt, darauf zu sprechen. „Das Lied,“ sagt er, „erlangt erst seine rechte Spitze, wenn es erlaubt ist, es auf Gabirol anzuwenden; wenn dieser hier als Stotterer verspottet wird, so muss das nicht auf einen wirklichen Naturfehler bezogen werden, sondern es soll seine Ausdrucksweise als unbeholfen und dunkel, daher zweideutig, tadeln. Es folgt dann die Uebersetzung:

„Wo ist denn hin Freund Stammler ohne Gleichen,
Voll Würz' und Blüthenduft aus allen Reichen?
Des Mondes Licht verdeckt der Sterne Schimmern,
Vor seinem Glanz muss Mondesstrahl erbleichen.

---

[1]) Litbl. יַעֲלֶה. — [2]) Das. וְהִשְׁעַן, an sich unmöglich und auch gegen das Metrum verstossend. — [3]) Das. fehlt לִי. — [4]) Vielleicht ist mit S. Sachs richtiger במו zu lesen, vgl. Cant. 7, 3.

Er piept und girrt so zärtlich, denkt, wer Vögeln
Die Töne leiht, werd' ihm auch Wohllaut reichen.
Er stottert „Bestie“, klingt mir's wie: mein Bester!
Ich eile, freundlich ihm die Hand zu reichen.
Er stammelt „wär' er fort“, wie Wehr und Hort klingt's,
Ich Thor betrachte es als Liebeszeichen.“

S. 151 Anm. 82 fügt Geiger hinzu: Dass das Gedicht nicht von einem „stammelnden Mädchen“ handelt, beweisen die Nomina wie die Verba und Suffixa, die sämmtlich Masculina sind. Auch in V. 26 darf daher nicht יעלָה, sondern muss יעלֶה gelesen werden: „wenn der Freund aufsteigt.“

Denselben Einwand hält auch Luzzatto in der Vorrede zum Divan Jehuda ha-Levis (Lyck 1864) Carmoly entgegen, von dem er sagt: „ושם (במקום הנ״ל) הביא שיר קטן של צחוק וקלות ראש המיוחס לר׳ שמואל הנגיד ואמר שנעשה על נערה נלעגת ולא הבין כי לא הנערה היתה עלגה אלא האיש ואין רצוני להעתיק כאן השיר ההוא ולפרשו שלא לערב חול בקדש.“

Eine geradezu komische Wendung nimmt diese Beanstandung in der Ueberschrift an, welche dieses Gedicht, ebenfalls mit der Leseart דוד יעלה, im Cod. Vatican. 402 S. 117, wie mir Dr. Berliner mittheilt, trägt. Sie lautet nämlich: אלה שורות עשתה אשת הנגיד על בעלה שמגמגם בשפתיו.

Wenden wir uns zunächst zu der von Geiger der Uebersetzung vorausgeschickten Hypothese, so wäre es befremdlich, dass gerade Samuel ha-Nagid, an dessen Versen die Kritik (vgl. Tachkemoni c. 3) eine harte und schwer verständliche Ausdrucksweise tadelt, eben diesen Vorwurf gegen einen hochgefeierten kunstreichen Sänger, wie Gabirol, erheben sollte. Was ferner die Emendation am Schlusse der mitgetheilten Note betrifft, so muss zugegeben werden, dass עלה in der Bedeutung „aufstrahlen“ von weiblichen Schönheiten gesagt wird, wie in Geigers Divan Jeh. ha-Levis, S. 123, לקט שושנים S. 72 יעלה כשמש, עלתה oder auch ohne Wortspiel החלוץ II S. 101, ליש S. 83 עלתה בלחי אשר יקדיר לבנה, als Parallele gewiss nicht zu unterschätzen. Störend ist nur, dass es hier von einem Manne gesagt sein soll. Noch grösser wird die Verlegenheit, wenn man am Ende des Gedichtes חשתי אלי סוגה liest, also auf eine weibliche Person verwiesen wird, ohne eine Ahnung zu haben, wo sie herkommt. Hier heisst es also im wahren Sinne des Wortes: Cherchez la femme. Ich möchte deshalb den Vorschlag machen statt דוד יעלה, הוד יעלָה „die Schönheit meines Mädchens“ zu lesen, vgl. Habak. 3, 3, wo es כסה שמים הודו heisst. Doch das nur beiläufig, es

bleibt ja immer noch die Schwierigkeit zu lösen: Wie erklären sich die vielen Masculinalformen, wenn das Gedicht sich auf ein weibliches Wesen beziehen soll? In dieser Hinsicht verweise ich auf Dozys „Recherches", erste Ausgabe I p. 92, wo Folgendes zu lesen ist:

„In der poetischen Sprache der Araber verlangt es der gute Ton, dass das genus masculinum gebraucht wird, wenn von einer Frau die Rede ist."

Desgleichen bemerkt Slane im Journ. asiat. VII p. 175 (vgl. Schack, Poesie und Kunst der Araber etc., II S. 35:

„Je mehr sich die Sitten der Muhammedaner verfeinerten, desto mehr wurde es für unpassend gehalten, mündlich oder schriftlich Anspielungen auf das Geschlecht zu machen. Es wurde daher nothwendig, bei der Schilderung des geliebten Gegenstandes sowohl die Zeitwörter als die Adjectiva im Masculinum zu setzen u. s. w."

Wenn Slane im weiteren Verlaufe hinzufügt, dass moslemische Dichter, von dieser Forderung des Anstandes ausgehend, sich die Freiheit nehmen, in erotischen Liedern Attribute zu gebrauchen, die nur dem männlichen Geschlechte zukommen, so will er damit die Rolle, die der sprossende Bartflaum, der mit Veilchen und Myrthen (vgl. Cant. 5, 13 לחיו כערוגת הבשם) [1]) oder mit kriechenden Ameisen und Scorpionen, auch mit Schriftzügen verglichen wird, im Antlitz der Geliebten spielt, erklären.

Wenn ich für jene Licenz an dieser Stelle zwei Beispiele anführe, so wird diese kleine Abschweifung um so eher Nachsicht finden, als sie, an sich lohnend, nur um so sicherer zum Ziele führt. In Hafis' Dichtungen, I S. 685, lesen wir folgende Verse:

„Um sich ein Herz zu fangen,
Wirft er mit schlauem Sinn
Ein Netz von zarten Veilchen
Auf eine Rose hin."

Der Herausgeber und Uebersetzer, von Rosenzweig-Schwannau, bemerkt dazu: „Es ist der auf den Wangen keimende Bart gemeint."

---

[1]) Schon Abraham ibn Esra erklärt an jener Stelle לחיו durch וזקנו. In gleichem Sinne ist auch in dem von mir herausgegebenen Diwan desselben, No. 194 V. 14, פניו בעד לחיו כשמש בעץ רענן aufzufassen. Der dunkle Bart ist gemeint, von dem das leuchtende Gesicht sich abhebt. Es ist keineswegs, wie Porges in seiner gediegenen Besprechung jenes Werkes, in Graetzens Monatsschrift Mai- und Juniheft 1887, S. 285 thut, לחיי zu emendiren und „Sein Angesicht auf meiner Wange wie Sonnenlicht auf Baumesgrün" zu übersetzen.

Es ist wohl unnöthig hinzuzufügen, dass hier von einer weiblichen Schönheit die Rede sei. Daselbst S. 671 ermuntert der Dichter:

„Verhülle dir das Antlitz nimmer
Und flieh' der Menschen Umgang nicht;
Schrieb doch den Vers: ‚Es fehlte wenig'
Der Flaum hin auf dein Angesicht."

Dazu wird die Erklärung gegeben: „Wie man die Kinder durch Anheftung von glänzenden Metallplatten und Stückchen rothen Tuches oder durch sonst etwas in's Auge Fallendes vor dem cattiv' occhio schützt, so schützt dich, sagt der Dichter, dein Flaum davor, der gleichsam die Schriftzüge des Koran-Verses, der mit den Worten beginnt: „Es fehlt wenig" (nämlich, dass die Ungläubigen dich Muhammed mit ihren Blicken vom Sitze geschleudert hätten), auf dein Angesicht schrieb."

Halten wir nunmehr die beiden Punkte fest, erstens, dass der Bart eine Schrift ist und zweitens, dass er auch dem weiblichen Geschlechte beigelegt wird, so werden wir auch folgendes Epigramm von Jehuda ha-Levi verstehen:

יַלְדֵי זְמַן בִּפְנֵי צְבִי הִוָּסְרוּ וּרְאוּ עֲלֵי פָנָיו כְּתַבְנִית רֶסֶן
כְּתַב שְׂעָרוֹ עַל לְחָיָיו מִשְּׁנֵי צְדָדָיו דְּעוּ כִּי לֹא לְעוֹלָם חֹסֶן.

Dass vom Backenbarte hier die Rede sei, wobei nicht zu übersehen ist, dass רסן auf das arabische עד'אר hinweist, hat Dukes, der die Verse im Literaturblatt, 1851 S. 386, veröffentlicht hat, richtig erkannt. Dagegen fehlt er, wenn er den weissen Bart darunter versteht; dazu würde die Bezeichnung צבי, ohne jeden Zusatz, zumal der Greis gewissermaassen an den Pranger gestellt werden soll, am allerwenigsten passen. Auch heisst, um dem Ganzen den Sinn unterlegen zu können, als ob das Bild des Greisenalters dem weltlichen Treiben zur Warnung dienen sollte, ילדי זמן nicht Kinder der Zeit, wie er übersetzt. Der Dichter liest vielmehr aus Schriftzügen in dem Antlitze seiner Angebeteten, denn eine derartige Beziehung liegt solchen liebkosenden Ausdrücken wie צבי, was S. 121 noch anderweitig erhärtet werden wird, zu Grunde, eine Beschwörung des Schicksals. Die Uebersetzung der Verse würde danach lauten:

Auf dem Angesichte jener Lieben,
Schicksalsmächte! seht in Zaumgestalt
Deutlich ihr das Wort geschrieben:
„Nicht für ewig gilt Gewalt!" (Prov. 27, 24.)

Ist aber hierdurch die Ueberzeugung, dass von Seiten der Form der Beziehung des Gedichtes, von dem wir ausgegangen sind, auf ein stammelndes Mädchen, nicht das geringste im Wege stehe, befestigt worden, so ist damit durchaus nicht gesagt, dass dasselbe deshalb Samuel ha-Nagid abgesprochen werden müsse, wie Kaempf, Nichtandalusische Poesien andalusischer Dichter II S. 184, meint[1]). Kam es ja dem jüdischen Dichter darauf an, mit dem Moslemen in Anlage und Form, Bildern und Combinationen zu wetteifern. Wie weit das geht, habe ich eben in einem Beispiele aus Jehuda ha-Levis Diwan dargelegt. Mir wird damit auch ein Gedicht von Moses b. Esra, in Dukes' gleichnamigem Buche S. 97, לחשוקן überschrieben, verständlich, bei dessen Lectüre mir immer unheimlich ward. Zwar lässt es dieser „Bussdichter" nicht an schlüpfrigen Versen fehlen, wie z. B. gegen Ende der II. Pforte im Tarschisch:

הָעֵת לְפָנָו תַּעֲמֹד עָפְרָה   בַּלֵּב כְּמַעֲשֵׂה הַחֲנִית תַּעַשׂ
תּוֹשִׁיט יְמִינָהּ כּוֹס וְיָדֵי מְ   תַּחַת פְּתִיגִיל שַׁד לְאַט תַּעַשׂ[2]).

Gleichwohl wollte es mir nicht in den Sinn, dass er der Päderastie, wenn auch nur in poetischer Fiction, mit so leidenschaftlichen Farben das Wort reden sollte. Nach dem Gesagten kann es aber sehr wohl

---

[1]) Seine Uebersetzung jenes Scherzgedichtes, die er in seinem Werke, das Hohelied, Prag 1877 S. 56, mit der Ueberschrift „Die stammelnde Geliebte" gelegentlich nachholt, lautet:

„Wo ist mein stammelnd Reh? an welcher Stelle
Weilt meine lieblich duftende Gazelle?
„Wenn deckt der Sterne Licht den Mondesstrahl,
Dann komm', Geliebter!" — mir ihr Mund befahl.
Und als die Sterne deckte Mondesschein,
Da fand ich mich an Ort und Stelle ein.
Wer lispelt da? sie ist's! ihr süsser Schall
Sie baut auf ihn, der schuf die Nachtigall.
„O weil'!" will rufen sie, doch „eil!" entfährt —
Ich eile auf sie zu, wie ich gehört.
Da will sie sprechen: „weich!" doch hör' ich „reich!"
Ich reich' den Arm ihr, küssend sie zugleich."

Es bedarf keiner weiteren Ausführung, dass mit der Umschreibung von V. 2 im Original, durch V. 3—6 in der vorstehenden Uebersetzung, eine demselben ganz fremde Situation eingeschmuggelt worden ist.

[2]) In dem von David Günzburg (Berlin 1886) zum ersten Male herausgegebenen Tarschisch ist es S. 36, V. 108 u. 109. Daselbst muss תעמוד für תעמיד, שרה (Sängerin) für שדה und וידי, das die Censur nicht passirt hat, für ודה gelesen werden.

weiblicher Liebreiz sein, der besungen wird. Auch lässt sich das Gedicht nach dem Gebrauche, vgl. Dozy a. a. O., die Geliebte als Amazone darzustellen, erklären. So sehen wir ja auch jüdische Dichter, arabischen Mustern folgend, z. B. Josef b. Chisdai in seiner Kasside auf Samuel ha-Nagid, ihren Lobgedichten eine solche Fassung geben, als ob es Herzensergüsse an eine Geliebte wären. Nicht zu verlangen ist dabei, wenngleich es, wie in dem angeführten Falle, durch Nennung des Gefeierten, in der Regel geschieht, dass das wirkliche Verhältniss im Laufe der Dichtung sich für Jedermann aufkläre, da dieselbe an eine bestimmte Person gerichtet und vom Hause aus keineswegs in Dunkel gehüllt ist.

Dass übrigens der Eindruck, den das bezeichnete Liebesgedicht M. b. Esras auf mich gemacht hat, kein subjectiver ist, sehe ich aus folgender Angabe Nesselmanns in der Vorrede, S. VI, zu seiner auszüglichen Uebersetzung des „Divan des Schems-eddin Muhammed Hafis aus Schiras" (Berlin 1865). „Zu den unserem Geschmack widerstrebenden Partien der persischen Lyriker gehören vornehmlich die erotischen Lieder derselben. Es ist um die Liebe im muhammedanischen Orient ein eigen Ding. Bei der Abgeschiedenheit, in welcher dort das weibliche Geschlecht lebt, hat der jugendliche Dichter keine Gelegenheit, geeignete Damenbekanntschaften auch nur oberflächlich zu machen. Da nun aber das Anschauen der Schönheit dort wie hier unabweisbares Herzensbedürfniss des Dichters ist, so tritt dort an die Stelle der dem Auge sich entziehenden weiblichen die jugendlich männliche Schönheit, es tritt an die Stelle der Geliebten der junge schöne Freund, und diese Art von Freundschaft gewinnt in den Liedern einen Anstrich von glühender Zärtlichkeit, der unseren Geschmack viel mehr abstösst als anzieht. Die Uebersetzer haben sich nun zuweilen dadurch aus der Affaire gezogen, dass sie für den Freund die Geliebte substituirten; nur gestattet der Gesammtinhalt eines Liedes dieses Verfahren nicht überall. Was mich anlangt, so habe ich meistens das Er festgehalten, welches ich nur in wenigen Liedern in Sie verwandelt habe. Wo es anging, habe ich mir durch indifferente Ausdrücke wie Liebchen, schönes Kind u. dgl. zu helfen gesucht." Es würde ein solcher Ausweg in vielen Fällen auch den Ausdrücken צבי und עפר, denen man besonders im Tarschisch sehr oft begegnet, zu Gute kommen. So heisst es Pf. II. V. 3 u. 4:

עופר תנה אודם שפתיך   מגדי ועסות שדך אשבר (Ps. 72, 10)
ושקה לפי תמיד והשקני   יין חכך הטוב עדי אשכר

Selbstverständlich ist es, dass der jüdische Dichter nicht durch sein religiöses Bekenntniss an eine derartige Etiquette, wie sie im Vorstehenden besprochen worden, gebunden ist. Ich brauche nur an das „Hohelied“ zu erinnern, das man in allen erotischen Dichtungen desselben durchklingen hört. In den reizenden Hochzeitsliedern Jehuda ha-Levis, die Luzzatto in seinem ב"ב veröffentlicht hat, tritt überall die geschlechtliche Beziehung, wenngleich vom poetischen Hauche umwoben und verklärt, deutlich zu Tage. Dasselbe ist in folgendem noch unedirten Liede dieses Minnesängers der Fall, das ich aus cod. 576 der Kgl. Bibl. in Berlin (es befindet sich auch minder correct im cod. 1233 das., der Abr. b. Esras Diwan enthält), hier mittheilen will, weil zwei bewährte Forscher die Aufmerksamkeit längst darauf gelenkt haben. Es lautet:

אַתְּ עֳפְרָה צְבִיַּת אַרְמוֹן[1]
שְׁכוּרָה כְּיֵין הָרִמּוֹן
תְּמוּרָה וְתָנַע כְּאַגְמוֹן
אִמְרִי נָא הַמְּרוּךְ חֻמְּשֵׁךְ יְקָרֵךְ[2] אוֹ שָׁכַרְתְּ מִתִּירשֵׁךְ

בְּסָעִיף שְׁנֵי רִמּוֹנִים
פֶּן תָּעִיף בָּם עֵין שׁוֹנִים
בְּעַד צָעִיף דְּמוּת צִפְעוֹנִים
נָחָשׁ בִּלְתִּי יְמַשֵּׁךְ שַׂעֲרֵךְ מֵרָחוֹק לְבָבוֹת נֹשֵׁךְ[3]

צִפְעוֹנִי אֲבָל הָשְׁלַם לָךְ
בַּת עֵינִי חֲמוּדָה כֻּלָּךְ
כִּרְצוֹנִי לְאַט תִּתְהַלָּךְ
רֵיחַ קִנָּמוֹן מַלְבּוּשֵׁךְ אַבְרֵךְ יִקְרָא אֶל־פְּנֵי פָרָשֵׁךְ

בּוֹאִי נָא לְאַרְמוֹן וָעֶרֶשׂ
בַּת לְבָנָה אֲבָל בַּת חֶרֶס
בֶּאֱמוּנָה אוֹתָךְ אֶאֱרַשׂ
כִּי אֶצְמָאָה לְטַל מַלְקוֹשֵׁךְ יַעֲרֹךְ הַמָּזוּג בְּנַחֲלֵי דִבְשֵׁךְ

---

[1] Im Gegensatz zu den Hindinnen des Feldes. (Vgl. Cant. 3, 5.)

[2] Ob deines zarten Körperbaues wegen es dir so ergeht.

[3] Vor unbefugten Blicken sind ihre Reize durch Schlangen geschützt, gleich denen sich die Locken ringeln, um jeden Vermessenen von Weitem schon zurückzuschrecken.

יְפַת מַרְאֶה　　וְקוֹלֵךְ עָרֵב
כָּךְ אֶרְאֶה　　יְפִי מִתְעָרֵב
מוֹצָאַי　　בֹּקֶר וָעֶרֶב
עַל לְחָיֵךְ וּשְׂעַר רֹאשֵׁךְ　　אֲבָרֵךְ יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ[1]

יַגִּיעַ　　וּמַן בַּת־צִיּוֹן[2]
לְהַרְגִּיעַ　　בְּתוֹךְ אַפִּרְיוֹן
וְיָרִיעַ　　עֲלֵיהֶם עֶלְיוֹן
קוּמִי־לָךְ שְׁכוּנַת מֶשֶׁךְ　　אוֹרֵךְ הִנֵּה בָא וְזָרַח שִׁמְשֵׁךְ[3].

Mit vorstehendem Gedichte vereint habe ich übrigens in der angegebenen Quelle ein anderes gefunden, das, augenscheinlich von der Geliebten redend, weil von dieser nur im genus masculinum gesprochen wird, leicht missverstanden werden kann. Dieses hier zu besprechen ist von grösstem Belang, weil es als notorischer Belag dafür dienen

---

[1]) Diesen Vers hat Dukes in einem anonymen Commentar zum Hohenlied citirt gefunden und in seinem שירי שלמה, II S. 5, mit folgendem Distichon in Daumers Hafis, S. 5 IV, zusammengestellt:

„Ich preise Gott, der Tag und Nacht gemacht,
Den Tag, dein Antlitz, und dein Haar, die Nacht.“

Daumer hat dabei wohl die Verse I S. 287 in v. Rosenzweigs Hafis-Ausgabe im Sinn, welche in der dort beigefügten Uebersetzung lauten:

„Deiner Locken Schwärze kündet
Den Erschaffer finstrer Nacht,
Und den Schöpfer lichter Tage
Deiner Wangen weisse Pracht.“

Eine sich hieran zum Theil noch enger anschliessende Parallele wäre die vierte Verszeile S. 101 in ב״ב״י:

וְתֹאמַרְנָה יְהִי חֹשֶׁךְ יְהִי אוֹר　　בְּאוֹר פָּנִים וּבִשְׁחוֹר מַחְלְפוֹת

[2]) Da diese Poesien einen Theil der synagogalen Feier ausmachten, ist es natürlich, dass sich auch Wünsche und Hoffnungen, wie für das neue Paar, so auch für das gesammte Haus Israel daran knüpfen, wie das aus Zunz, Ritus der Synagoge zu Avignon (Zeitung des Judenthums 1839) und Luzzattos eben angeführtem Buche bekannt ist.

[3]) Auch Zunz berichtet über diese „Meora“, wie er das Gedicht, ohne Zweifel im Hinblick auf den Schluss nennt, im „Nachtrag“ S. 13, und theilt im Anschluss an den von Dukes angeführten Vers die ganze „vierte“, soll wohl heissen fünfte Strophe mit. Wenn er es zu denen rechnet, die französischer Heimat und dem Zeitalter J. 1160—1240 beizulegen sind, allerdings besonders bei diesem Gedichte „wie es scheint nach spanischen Vorbildern“ anmerkt, so darf ich nicht unerwähnt lassen, dass es in der HS., aus welcher ich es mitgetheilt habe, mit vielen anderen zum Theile bekannten Liedern, wohl mit Recht Jehuda ha-Levi beigelegt wird.

kann, dass die Juden unter der Herrschaft des Islam in einzelnen Dichtungen die muhammedanische Prüderie, wie wir sagen würden, mitmachten. Unnöthig ist es, dasselbe hier vollständig mitzutheilen, weil Geiger es ציצים ופרחים S. 8 veröffentlicht hat, jedoch in der vierten Strophe, zum Theil durch die angedeutete Mystification irregeführt, incorrect. Der Anfang der Dichtung lautet:

שַׁאֲלוּ מֵעָפְרֵי שְׁלוֹמִי
יַעֲנֶה מַה־בֶּצַע בְּדָמִי.

Ohne Zweifel ist es die Geliebte, die ihrem Verehrer diese Klage auspresst. Nur auf sie ist der Vorwurf im Beginn der dritten Strophe zu beziehen:

הֵן בְּחִצֵּי עֵינָיו יוֹנָה
לֵב עֲמִיתוֹ יַכֶּה וְיִשְׁנֶה

wie das so viele Liebeslieder, die unverkennbar die weibliche Schönheit in derartigen Wendungen feiern, bestätigen. Zur Gewissheit aber macht dieses die vierte Strophe, deren correcter Text folgendermaassen lautet:

בַּחֲמוּדוֹת עוֹלָם אֶפְדֶּה
לֵיל אֲשֶׁר עִשִּׂיתִי דַדַּי
בוֹ[1]) צְבִי הַחֵן וָאֶרְדֶּה
מִשְּׂפָתָיו צוּף יֵין כַּרְמִי
וָאֶנַשֵּׁק לְחִי אֲדוֹמִי.

Der sonst so findige Geiger hat עשיתי דדי gewaltsam in עשה את דדי umgeändert; dadurch wird dem ganzen Gedichte der zarte Schmelz geraubt. Davon abgesehen hat er auch die in seiner Vorlage V. 3 fehlenden zwei Längen, nämlich den Artikel und das unerlässliche Wawconversivum, recht unpassend durch das Wort תחתי ersetzt.

Es darf uns nicht wundern, bei den jüdischen Dichtern, in muhammedanischen Ländern, auch diese Eigenthümlichkeit wiederzufinden; zeigen sie sich doch selbst in einzelnen Ausdrücken von den arabischen abhängig. Betrachten wir z. B. das folgende Tegnis (Tarschisch IX, 50 und 51):

לוּ כָהֲתָה עֵינִי תְאוּב אֶל־פַּת־ לֶחֶם וְתַם כֹּחִי וְנָם לֶחִי
לֹא אֶשְׁפְּכָה לִפְנֵי אֱנוֹשׁ נָבָל אֶת־דַּם יְקַר פָּנַי וּמֵי לֶחִי.

[1]) In Betreff des zwischen dem stat. constr. und dem dazu gehörigen Bestimmungsworte eingeschobenem Wörtchens בו verweise ich auf Hos. 14, 3, Hiob 22, 3.

Unmöglich würde man die beiden letzten Worte verstehen, wenn man nicht die Anlehnung an die Araber dabei vor Augen hat. Vollständig klar werden sie in ihrem ganzen Zusammenhange durch folgende Stelle in Hammers Motenebbi, S. XLIV, aus einer gegen letzteren, dessen Vater, bevor er mit seinem jungen Sohne nach Syrien wanderte, Wasserträger in Kufa war, gerichteten Satyre:

„Was ist der Dichter werth, der früh und spät
Von allen Menschen sich erbettelt Gut;
Vormals verkaufte er zu Kufa Wasser,
Und nun verkauft er der Wangen Fluth.“

Der Uebersetzer fügt hinzu: „Das Wasser des Gesichts ist ein bei den Arabern, Persern und Türken allgemein üblicher metaphorischer Ausdruck für Ehre.“ In gleicher Weise heisst es bei Hafis (I 529):

„Denn das Feuer der Entbehrung
Führt mir sonst das Wasser fort.“

Der Herausgeber, von Rosenzweig, bemerkt dazu: „Das Wasser des Gesichts ‚die Ehre‘; er könnte sich, von der Noth gedrängt, gegen seine Ehre vergehen.“

Es ist also nicht das „Blut der Wangen“ darunter zu verstehen, wie Dukes, נחל קדומים II, S. 36, angiebt. Auch in die derzeitige Prosa ist jener Ausdruck eingedrungen. Abraham ben Chisdai sagt (מאזני צדק S. 81):

כאשר יבקשו להשאיר מי הפנים ולהשמר מהבוז והקלון

„Wenn sie ihre Ehre wahren und sich vor Schimpf und Schande schützen wollen.“ Es könnte jetzt höchstens noch darauf ankommen, ein Beispiel von einem Gedichte auf ein stammelndes Mädchen oder Aehnliches bei den Arabern nachzuweisen. Ein solches bietet aber folgendes aus von Rosenzweig-Schwannaus Nachlasse in der Zeitschrift der DMG., XX S. 414, mitgetheilte Epigramm von Rewnaki:

„Das Mädchen stottert, so behauptest du,
Doch die Behauptung muss ich irrig nennen;
Es stottert nicht, nur fällts den Worten schwer,
Von ihrer süssen Zunge sich zu trennen.“

Nach dieser erschöpfenden Beweisführung dürfte nachstehende Uebersetzung von Samuel ha-Nagids Scherzgedicht gerechtfertigt sein:

„Wo ist mein stammelnd Lieb?
Wo sie, die würz'ge, blieb?
Verdunkelt der Mond der Sterne Licht,
Ueberstrahlt den Mond ihr Angesicht!

[redacted]

Wie Schwalbe, wie Kranich, die
Bei ihrer Ankunft girren,
Vertraut auf ihren Gott auch sie
In ihrer Zunge Irren.

Mir schmollend rief sie „Erzdieb“
Hervor doch haucht sie „Herzdieb“ —
Hin springe ich zum Herzlieb.
„Ehrloser!“ statt zu wehren,
„Her Loser!“ lässt sie hören;
Nur rascher dem Begehren
Folgt' ich, mit ihr zu kosen,
Die lieblich ist wie Rosen.“

Un passage sur les Juifs

au douzième siècle,

traduit de l'Autobiographie d'Ousâma,

par

HARTWIG DERENBOURG,

Professeur à l'Ecole spéciale des langues orientales, Directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-études.

Juifs et chrétiens unis contre les musulmans, voilà le spectacle rare que l'Autobiographie d'Ousâma présente à deux reprises dans le morceau dont j'offre la traduction à l'illustre historien des Juifs. A lui d'en tirer des conclusions, dans le cas où le document lui paraîtrait présenter quelque intérêt. Si c'est une scorie qui ne méritait pas d'être recueillie, il la rejettera avec cette masse de pièces inutiles qui n'enrichissent pas, qui encombrent nos bibliothèques. Si au contraire, comme je l'espère, cette petite pierre de choix doit occuper une modeste place dans la riche marqueterie du maître, je regarderai avec orgueil mon humble collaboration à son chef-d'œuvre.

Les événements, dont quelques épisodes sont ici détachés, se sont passés vers 529 ou 530 de l'hégire, vers 1135 de notre ère.[1] L'atâbek est „le roi des émirs, Zengî, fils de Ak Sonkor,"[2] le père du grand Noûr ad-Dîn. Le personnage sous les ordres duquel Ousâma combat, est un Saladin, à la réputation duquel le sultan d'Egypte a fait tort, mais que l'histoire du douzième siècle musulman mettra en lumière, lorsque, les matériaux s'accumulant, on s'avisera de l'écrire. Il se

---

[1]) J'emprunte ces dates à Ousâma, Autobiographie, p. 111 et 74, où l'auteur raconte qu'il accompagnait Salâh ad-Dîn en 529 et 530 de l'hégire.

[2]) Id., ibid., p. 22, 74, 115, etc.

nomme Salâh ad-Dîn Mohammad ibn Ayyoûb, surnommé Yâgî Siyân, c'est-à-dire „celui qui écrase son ennemi“.[1]) Ses actes de brutalité montrent que Zengî ne se trompait pas lorsqu'il disait de lui: „J'ai un vassal qui ne craint pas Allâh et qui ne me craint pas non plus“.[2]) Quant à Ousâma, ainsi que nous le verrons, il blâmait également Salâh ad-Dîn, mais il se sentait attiré vers lui comme vers un guerrier intrépide dont il admirait le courage, comme vers un révolté dont il partageait les goûts d'indépendance, la rébellion contre toute autorité, la passion de commander plutôt que d'obéir.

Ousâma était, à ce moment précis, un échappé de Schaizar, en attendant qu'après la mort de son père Mourschid, en 1138, il fût un exilé, réfugié à Damas.[3]) Les faits qu'il met au premier plan ne sont souvent en eux-mêmes que de fort médiocre importance. Mais il y a assisté, et ils ont absorbé son attention. Il les a vus avec exactitude, et les raconte avec sincérité. Son témoignage est celui d'un narrateur honnête, il n'est pas celui d'un historien réfléchi et profond.

„J'étais un autre jour, dit Ousâma,[4]) auprès de Salâh ad-Dîn, après que nous étions revenus de livrer bataille à Bagdâd. L'atâbek désirait un déploiement d'énergie et de force. Il avait ordonné à Salâh ad-Dîn d'amener son armée contre l'émir Kafdjâk. Nous étions arrivés à six jours de distance de Mausil, dans un triste état de faiblesse. Lorsque nous eûmes rejoint Kafdjâk, il était comme suspendu au-dessus de nos têtes dans les montagnes du Koûhistân. Nous fîmes halte devant une citadelle nommée Mâ-sourra, où notre arrivée coïncida avec le lever du soleil. Une femme vint à nous de la forteresse. Avez-vous apporté, dit-elle, de la toile? — On lui répondit: Quelle singulière heure tu choisis pour la vente et l'achat! — Elle reprit: Nous voulons de la

---

[1]) Lecture et traduction sont empruntées à M. de Slane, dans Historiens orientaux des croisades, I, p. 863. Voir les motifs de mon adhésion dans ma Vie d'Ousâma Ibn Mounkidh, p. 29, note 7. M. August Müller s'est peut-être rallié un peu précipitamment, et surtout avec un peu trop de dédain pour l'opinion contraire, à l'assertion osée de M. Karabacek. Voir A. Müller, Der Islam, II, p. 109, note 4. Le texte d'Ousâma porte, comme adjectif relatif, Al-Gisyânî; Kamâl ad-Dîn, Zoubda (manuscrit arabe de la Bibliothèque nationale, ancien fonds, nº 728), fol. 170 rº, présente la forme plus pleine Al-Yâgîsyânî.

[2]) Ousâma, Autobiographie, p. 116.

[3]) Voir le chapitre cinquième de ma Vie d'Ousâma Ibn Mounkidh.

[4]) Ousâma, Autobiographie, p. 117—118.

toile pour vous y faire des linceuls. Car, d'ici à cinq jours, vous mourrez tous. Elle voulait dire par là que cet endroit était insalubre. Salâh ad-Dîn dressa ses tentes et prépara l'attaque de la forteresse pour le lendemain matin. Il ordonna aux mineurs d'entrer au-dessous de l'une des tours. Or toute le forteresse était bâtiè en argile, et elle n'était défendue que par des paysans. Nous donnâmes l'assaut, et bientôt nous étions montés au sommet de sa colline intérieure.[1]) L'armée du Khorâsân[2]) avait miné l'une des tours. Elle s'écroula. Des deux hommes qui s'y trouvaient, l'un mourut, l'autre fut fait prisonnier par nos compagnons, qui l'amenèrent à Salâh ad-Dîn. Coupez son corps en deux. — Je dis: O mon maître, nous sommes au mois de ramadân. Cet homme est musulman. N'allons pas nous charger d'un crime à son égard. Il reprit: Coupez son corps en deux, afin que les assiégés livrent la forteresse. — Je dit: O mon maître, la forteresse, tu vas la posséder sur l'heure. — Il reprit: Coupez son corps en deux. Et il persista dans son dessein. On lui obéit. La citadelle, selon nos prévisions, capitula à ce même moment. Salâh ad-Dîn vint jusqu'à la porte pour retourner vers ses campements. Il avait avec lui des troupes victorieuses. Il confia la garde de la citadelle à un certain nombre de ses compagnons, s'installa un instant dans son pavillon, le temps nécessaire pour que l'armée qui l'accompagnait se dispersât. Puis il monta à cheval et me dit: Fais comme moi. Une fois à cheval, nous remontâmes vers la citadelle. Il s'assit et fit mander le gardien, afin d'être informé surles habitants. On introduisit en sa présence des femmes et des combattants, chrétiens et juifs . . . . .

„Puis nous fûmes camper devant une autre citadelle, appartenant aussi à l'émir Kafdjâk, et nommée Al-Karkhînî. Elle capitula, et l'on y trouva un magasin rempli de vêtements en toile cousue, aumône destinée aux pauvres de la Mecque. Salâh ad-Dîn fit prisonnier les chrétiens et les juifs confédérés dans la citadelle. Il pilla tout ce que possédaient les uns et les autres à la manière dont pillent les Roûm. Puisse Allâh (gloire à lui!) détourner les yeux de sa conduite!"

---

[1]) Mot dont la lecture est douteuse.

[2]) Sur l'armée du Khorâsân, voir encore Ousâma, Autobiographie, p. 54, 55, 115. La même expression se retrouve chez Ibn Al-Athîr, dans Hist. or. des croisades, I, p. 321; chez Kamâl ad-Dîn dans la Zoubda (manuscrit cité), fol. 114 v°.

[redacted]

Cette traduction aurait besoin d'un commentaire, pour sobre qu'il fût. Je ne saurais où en trouver les éléments à Vichy, d'où les bibliothèques savantes sont proscrites, comme contraires au traitement. Si les ressources me manquent ici pour des recherches complémentaires mon séjour dans une ville d'eaux me rappelle à chaque pas et à chaque instant la sollicitude exquise dont M. et Mme Graetz m'ont favorisé l'année dernière à Carlsbad.

Vichy, ce 15 juillet 1887.

Jarobh-am oder die Theilung des Reiches.

Ein Beitrag zur jüd. Geschichte u. Alterthumskunde.

Von

M. FRIEDMANN

Lector am Beth-Ha-Midrasch zu Wien.

Die Geschichte der Völker bietet jene Erscheinungen im grossen Stile, die man bei dem einzelnen Menschen im Kleinen wahrzunehmen Gelegenheit hat. Bei Erscheinungen, deren Grund in dem Charakter, oder sagen wir, in der Psyche eines Volkes zu finden ist, ergibt sich dies daraus, dass ein Volk nur die Summe seiner Individuen ausmacht. Aber auch sonstige Erscheinungen lassen sich unter diesem Gesichtspunkte fassen.

Man kann bei einem Volke wie beim Einzelnen die Kinderkrankheiten, die Alterschwäche und die gänzliche Auflösung beobachten. Besonders findet dieses Anwendung in Beziehung auf die staatliche Existenz der Völker. Mancher Staat geht durch einen zerstörenden Eingriff von aussen seinem Untergange entgegen, mancher aber trägt schon in seiner ursprünglichen Bildung den Auflösungskeim in sich, wie das Individuum, welches seinen organischen Fehler mit sich zur Welt bringt. Der erfahrene Arzt wird diesem eine bestimmte Lebensregel vorschreiben und demselben bei Beobachtung wie bei Vernachlässigung dieser Regel seinen Lebenslauf voraus verkünden können. Ein solcher Arzt ist auch der Gesetzgeber eines Volkes, wenn er dessen Gebrechen erkennt. Er ist der Prophet seines Volkes.

Der Niedergang des israelitischen Reiches trat ein mit der Spaltung, die sich nach dem Tode Sch'lomoh's vollzog. Was sich später zutrug, war deren Consequenz, und wenn nicht geradezu eine

notwendige Folge, so stand es doch insofern in Beziehung mit diesem Ereignisse, als dadurch die Widerstandskraft des Volkes geschwächt und vermindert wurde.

Dieser Aufsatz beabsichtigt, vier Punkte dieses Ereignisses zu behandeln:

a) Was waren die inneren Motive dieser Spaltung und wodurch war sie vorbereitet?

b) Welche Bedeutung hatten die goldenen Kalbbilder, die Jarobh-am anfertigen liess?

c) Konnte Jarobh-am die Verdrängung der Söhne Aharons und der Leviten gesetzlich rechtfertigen?

d) Welchen Charakter hatte das neue Fest, das er anstatt des Laubhüttenfestes eingesetzt hatte, und warum befürchtete er die gemeinsame Feier gerade bei diesem Feste, nicht aber bei Pessach und Schabhuoth?

A.

Das Staatsgebilde Israels trug von seinem Anbeginn den Keim der Auflösung in sich und hätte nur bestehen können bei stricter Einhaltung der erhaltenen Vorschriften und der ihm von seinem unvergleichlichen Gesetzgeber und Propheten Moscheh gegebenen Form. Die heiligen Urkunden, die der Psalmdichter „maschal" (Gedicht) und „chidoth mini kedem" (Räthsel der Urzeit) nennt[1]), erzählen von zwei hervortretenden Elementen, die verschieden waren von den übrigen mannigfaltigen Bestandtheilen, woraus dieses Gesammtvolk sich gebildet hat: es waren dies Joseph oder später hauptsächlich Ephrajim und J'hudah. Ein Psalmist charakterisirt sie mit Folgendem:

Beim Auszuge Israels aus Egypten,
Des Hauses Jaakobh aus fremdsprachigem Volke.
Da gehörte J'hudah seinem (Jaakobh's) Heiligthume.
Israel war seine Herrschaft[2]),

[1]) Ps. 78, 2.

[2]) Das. 114, 1 und 2. היה mit ל -- Jemand gehören. ישראל, im letzten Hemistochon im Gegensatze zu יהודה ist gleichwerthig mit בית יוסף oder אפרים in den späteren Schriften. Der Plural in ממשלותיו deutet an, dass hier nicht von einer Monarchie die Rede ist, sondern von der Verwaltung, deren Leitung von Ephrajim ausging, jedoch bei Wahrung der Autonomie der verschiedenen Stämme. הים ראה bezieht der Midrasch auf לקדשו und ממשלותיו und fasst ersteres auf unter dem Symbole der Circumcision, durch welche der heilige Bund gleichsam besiegelt wurde, und letzteres veranschaulicht er durch den Sarg Josephs, dem

J'hudah gilt als der Beschützer der alten Heiligthümer Jaakobh's, wie das nach der Theilung des Reiches stattgehabt. Israel hingegen vertritt das politische Moment oder die Regierungsgewalt unter den Stämmen.

Nach den heiligen Urkunden ist nämlich das Haus Joseph ebräisch-egyptischen Ursprungs. M'nascheh und Ephrajim entstammen einer egyptischen Mutter[1]). Auch lebten sie nicht abgesondert in Goschen, sondern im eigentlichen Egypten[2]). J'hudah mit den ihm untergeordneten Stämmen lebte isolirt im Lande Goschen. Bei Diesen konnte das semitisch-ebräische Element unvermegt und ungetrübt sich entwickeln. Dieser Umstand erzeugte auch die Charakterverschiedenheit die der Psalmsänger gezeichnet. Das Haus Joseph, welche Bezeichnung zumeist mit Ephrajim an der Spitze gebraucht wird, genoss ein ererbtes Ansehen unter den übrigen Stämmen. Nach einer Sage veranstalteten die Ephrajimiten lange vor Moscheh eine Erhebung, das egyptische Joch abzuschütteln, doch der Versuch misslang[3]). J'hudah mochte sie schon frühzeitig um diesen Vorzug beneiden und so entstand eine Rivalität zwischen diesen beiden Stämmen, bald im Stillen, bald offen, die zu einem Antagonismus führte. Die levitischen Priester scheinen schon in Egypten sich mehr an J'hudah gehalten zu haben. Es wird erzählt, dass Aharon die Schwester des Stammesfürsten J'hudah's zur Frau hatte[4]). Aehnliche Verschwägerungen mögen auch später nicht zu den Seltenheiten gehört haben; so hat J'hojada die Schwester des Königs Achasjah zum Weibe[5]).

Moscheh beliess die Stämme in ihrer patriarchalischen Verfassung, stellte aber das Gleichgewicht unter denselben her. Er theilte sie in vier Gruppen und erhob R'ubhen, J'hudah, Ephrajim und Dan zu deren führenden Stämmen. Massgebend hierfür war theils das ererbte Ansehen, wie bei R'ubhen, der von altersher als erster Stamm galt, und bei Ephraim, dem Bevorzugten im Hause Josephs, das in Egypten einen höheren Rang einnahm, theils das quantitative Uebergewicht wie bei J'hudah und Dan[6]), wo bei J'hudah auch noch ein grösseres Ansehen von früher

---

beim Leben die Brüder unterthan waren. Vgl. Mechilta, ed. Friedmann 29b und Note 21. Nach Anfertigung der Bundeslade waren es diese und der Sarg — ארונו של יוסף עם ארון חי העולמים — die dem Volke voranzogen. Durch diese wurde Heiligthum und Regierung oder Staat und Religion veranschaulicht. Vgl. das. 24b. — 1) Gen. 41, 50. — 2) Vgl. Ex. 1, 7. — 3) Vgl. Mechilta 24a und Note 19. — 4) Ex. 6, 23. — 5) Chron. II 22, 11. — 6) Vgl. Num. 1 und 26.

dazu kam. Wäre es Moscheh gelungen, das Volk ansässig zu machen und seine Verfassung praktisch durchzuführen, dann hätte Israels Geschichte einen anderen Entwickelungsgang genommen, als dies thatsächlich geschah. Deshalb sahen Propheten, Psalmdichter und Agadisten in dem Umstande, dass das Volk vierzig Jahre in der Wüste verbleiben musste, den Keim oder die Ursache des späteren Geschickes dieses Volkes: die Auflösung und der Untergang seines Staates und Israels Zerstreuung unter die Völker. J'cheskel sagt im Namen Gottes: „Auch habe ich es in der Wüste geschworen, sie zu zersplittern unter die Völker und zu zerstreuen in viele Länder[1].“ Dasselbe finden wir in den Psalmen[2]) und bei den Agadisten[3]).

Nach dem Tode des Moscheh übernahm J'hoschua die Führung des Volkes, er eroberte K'naan; Ephrajim erhielt das Centrum des Landes mit offener Stromstrasse im Osten und dem Meere im Westen. Er konnte mit seiner Rechten den Süden, mit seiner Linken den Norden beherrschen. Sch'chem wurde zum Sitze der Regierung bestimmt und Schiloh zur Stätte des Heiligthums, beide in Ephrajim. Die Vertheilung der Städte für Priester und Leviten hat derart stattgefunden, dass die Aharoniden ihren Besitz grösstentheils in J'hudah erhielten, deren Rivalen, die übrigen K'hathiden, aber in Ephraim. Die Priester waren wie natürlich an die heilige Stätte Schiloh gefesselt und durch sie sollte J'hudah im Zaune gehalten sein. Die übrigen levitischen Städte wurden plangemäss bestimmt, um das ganze Land unter den wachsamen Augen der levitischen Polizei (שוטרים) zusammenzuhalten[4]). So hatte J'hoschua den Ephraimiten die Führerschaft gesichert[5]).

---

[1]) Ezech. 20, 23. — [2]) Psalm 106, 24—27, für ולהפיל dürfte ולהפיץ zu lesen sein. Vgl. Ezech. das. — [3]) Talmud Taanith 29a und an anderen Orten, ferner Ramban Num. 19, 1. — [4]) Vgl. Jos. Cap. 21.

[5]) Merkwürdig ist, dass man J'hoschua's Namen in den späteren Schriften wie absichtlich ausweicht. Vgl. I. Sam. 12, 8; II. Kön. 23, 22. In Nehem. 8, 17 entfällt diese Tendenz, und er wird genannt. Auch ist zu beachten, dass bei seinem Tode keiner Trauer erwähnt wird, wie dies bei Aharon, Moscheh Sch'muel und vielen anderen geschieht. Nach agadischen Sagen soll es bei diesem Ereignisse unter den Stämmen stürmisch zugegangen sein. Der Name הר געש Jos. 24, 30 wird damit in Verbindung gebracht. Vgl. Talm. Sabbath 105 b, Midrasch zu Ruth 1, zu Kohelet 7 und zu Samuel 23. Solche Sagen dürften wohl zersplitterte Fragmente des abhanden gekommenen Schriftthums sein: ספר הישר, ספר מלחמות ה' und die mannigfaltigen Bücher, die in den Büchern der Chronik genannt werden. Als einen solchen Rest ist anzusehen die Sage in Tanchuma zu Abschn. Masse vom

Auf J'hoschua folgte die Führerschaft Ephrajims, die man gewöhnlich die Richterperiode nennt.

Leider besitzen wir keine eigentliche Geschichte jener Zeitereignisse. Das Buch „Richter" ist, wie schon aus der oft wiederkehrenden Phrase: „Zu jener Zeit gab es keinen König in Israel, jedermann konnte thun, was er wollte" klar ersichtlich, unter dem Königthum und zu Gunsten desselben geschrieben; wahrscheinlich unter den Daviden, und zwar mit der deutlich hervortretenden Absicht, jene ganze Periode herabzusetzen [1]).

Manches aus dem genannten Buche, wie auch ein Psalm und ferner eine Rede des Propheten Jirmijahu eröffnen uns einen Einblick in jene Zeit. Wohl weiss das Buch „Richter" von Ephrajim nichts zu erzählen, als dass dieses gegen die Retter Gid-on und Jiphtach gemurrt, aber das D'bhorah-lied verherrlicht Ephrajim an der Spitze der zum Ruhm genannten Stämme.

In einem Psalm lesen wir, dass Ephrajim ein tüchtiger Stamm mit geübten Bogenschützen war, wodurch er sich die Führerschaft errungen. Doch hat er sich am Schlachtentage nicht bewährt und seine Macht war gebrochen [2]). Bezeichnend sind die Worte und die Schilderung, die der Psalmist von dem Untergange des Hauses Joseph und der Verwerfung Ephrajims entwirft. Wir glauben Jirmijahu auf den Ruinen Jerusalems zu hören, wenn der Psalmist uns den Untergang Schilohs vorführt.

Es ist ersichtlich, dass Joseph-Ephrajim in der sogenannten Richterperiode eine viel grössere Bedeutung hatte und eine wichtigere Rolle gespielt hat, als es der Schreiber des Buches „Richter" verrathen

---

Kampfe J'hudahs gegen J'hoschua bei dem Vorfalle mit ihrem Stammesgenossen Acham (Jos. Cap. 7), wo einem geringfügigen Falle nicht ohne politischen Hintergrund eine grosse Bedeutung beigelegt wurde. Beachtenswerth in dieser Richtung ist auch Jos. 14, 6. Kalebh verlangt die ihm versprochene Stadt Chebron und führt hinter sich den ganzen Stamm J'hudah. J'hoschua ging bei dieser Gelegenheit mit grossem Tacte vor. Das. V. 13. In der rabbinischen Zeit wird wieder von J'hoschua verächtlich gesprochen. Im Jalcut zu Proverb. 21, 20 aus Jelamdenu אוצר נחמד ושמן בנוה חכם זה משה וכסיל אדם יבלענו זה יהושע שלא היה בן תורה והיו ישראל קורין אותו כסיל וכו׳ was wohl um der Samariter willen geschehen sein mag.

[1]) Deshalb erst am Schlusse die Erzählung von Götzendienst, Unzucht und Bruderkrieg, ohne die Zeit der Ereignisse zu berücksichtigen.

[2]) Ps. 78, 9. Auf Davids Initiativa bildeten sich die Judäer in der Handhabung dieser Waffe um die Herrschaft an sich zu bringen II Sam. 1, 18.

will. Hierbei muss noch in Rechnung gezogen werden, dass der levitische Psalmsänger Assaph, dessen Tendenz gewesen, Jerusalem und die Daviden zu verherrlichen, auch kein Panegyrist Ephrajims sein will. Aus Jeremia aber erfahren wir, dass das damalige Israel den Namen Ephrajims geführt, wie seinerzeit den Namen J'hudahs. Jerusalems Untergang und die gebrochene Macht J'hudas verkündet Jirmijahu unter Hinweis auf Schiloh und Ephrajim: „Gehet doch," ruft er „nach meiner Stätte, die in Schiloh war, wo ich meinen Namen vormals herrschen liess und schauet, was ich an derselben gethan der Schlechtigkeit Israels wegen, und nun da ihr dasselbe thut .... da werde ich ausüben an dem Hause, das nach meinem Namen genannt wird .... wie ich es an Schiloh gethan und werde euch aus meinem Gesichte wegwerfen, wie ich weggeworfen alle eure Brüder, den ganzen Stamm Ephrajims [1])."

Wollen wir jene Periode richtig erkennen und würdigen, so müssen wir uns Schiloh wie das spätere Zion und die Herrschaft Ephrajims wie die J'hudahs denken, und den Untergang Ephrajims und Schilohs gleichstellen dem Untergange J'hudahs und Jerusalems durch N'bhukhadnezar

Thatsächlich finden wir in einer absichtslosen Notiz die richtige Bezeichnung dieses ersten Unterganges „עד יום גלות הארץ" [2]).

Ueber das Verhalten J'hudahs während jener Periode erhalten wir nur leise Andeutungen. Das D'bhorah-Lied nennt diesen Stamm gar nicht, weder rühmend noch tadelnd; für D'bhorah existirt J'hudah gar nicht. Es befremdet dies um so mehr, als früher Othniel aus dem Stamme J'hudah vierzig Jahre Richter und Kriegsoberster und im Volke als Sieger und Befreier berühmt und geehrt gewesen.

---

[1]) Jer. 7, 12—15. Vgl. das. 26, 6 u. 9.

[2]) Richter 18, 30. Dies ist also das erste Galuth, das durch Babylon da Zweite. Es fehlen uns durchaus nicht sichere Schriftdenkmale aus jener Zeit, die aber nicht genug gewürdigt wurden. Als solche bezeichne ich Psalm 80 vrgl. V. 3 das. und Richter 5, 14. Ps. 81. V. 6 wird das Reich יהוסף genannt Vrgl. das. 77 16. Würde man die jüdische Geschichte von diesem Gesichtspunkte betrachten, so käme man auf dem Gebiete der Bibelkritik zu anderen Resultaten, als wie bisher geschehen. Man hat Esra überschätzt, hingegen Sch'muel zu wenig gewürdigt. Jeremia 15, 11 Ps. 99, 6 stellen Sch'muel dem Moscheh gleich. Die Träger und Gründer von Israels Geschichte waren Moscheh, Sch'muel und Esra. Wie klein aber ist Esra seinen riesigen Vorgängern gegenüber, und wieviel hat die Kritik gewagt seinen schwachen Schultern aufzubürden! Man versuche doch vieles, was in eine spätere Zeit gesetzt wurde, auf Sch'muel zurückzuführen.

Wir hören nichts von diesem Stamme bis auf die Zeiten Schimschons, wo von dreitausend J'hudäern erzählt wird, dass sie feige genug waren, diesen Helden den P'lischtim ausliefern zu wollen. Zu beachten ist ferner, dass das Buch „Richter" von Conflicten mit den verschiedenen Nachbarstämmen zu erzählen weiss, eines Stammes aber, mit dem es in späterer Zeit viele und harte Kämpfe gesetzt, keinerlei Erwähnung thut. Es ist dies der Stamm Edom, der ebenfalls für das Buch der Richter nicht existirt. Alles dies findet seine Erklärung in der Annahme, dass J'hudah nach dem Tode Othniels von dem übrigen Israel vollkommen abgeschieden war. Was zwischen J'hudah und dem ihm im Süden benachbarten Edom sich zugetragen haben mag, kümmerte das übrige Israel nicht. Auch mag es der ganzen Tendenz dieses Buches nach, am schicklichsten gewesen sein, über J'hudah und sein Verhältniss zu Israel wie überhaupt zu seinen Nachbarn zu schweigen.

Erst die Uebermacht der P'lischtim, die um die Zeit des Schimschon begann, aber erst unter David gänzlich gebrochen wurde, zwang zu einer Vereinigung J'hudahs mit dem Hause Joseph. Diese Uebermacht war es auch, die Israel bewogen, monarchisch zu werden[1]). Sch'muel verstand wohl, die Einheit, die jetzt durch die P'lischtim gefördert war, zu erhalten und zu festigen[2]). Um J'hudah hat er sich ja besonders verdient gemacht, denn dieses hatte von der bösen Nachbarschaft am meisten zu leiden[3]). Als Sch'muel alt geworden war, setzte er seine beiden Söhne in B'er-Schebha an der südlichsten Grenze des Landes als Richter ein, um dadurch die hergestellte Vereinigung weiter zu fördern und zu erhalten.

Es reifte im Volke der Gedanke, eine Monarchie zu bilden, ja das ganze Volk wünschte es[4]). Sch'muel wehrte sich dagegen. Er hatte kraft des mosaischen Staatsgedankens das Volk geleitet und die von Moscheh gegebene Verfassung durchzuführen gestrebt[5]). Der Druck der Verhältnisse hatte aber gesiegt, ja Gott war's, der gesprochen: „Gib ihnen einen König." Um aber der Eifersucht zwischen J'hudah und Joseph den Boden zu entziehen, wurde der König aus

[1]) I. Sam. 9, 16. Mit diesen Herren des Landes den Kampf aufzunehmen, deutet sch'muel dem Schaul Cap. 10, 8 blos an. Vergl. Cap. 15, 8. Die Heimlichkeit war hier geboten, desshalb wird zum Vorwande nur vom König Amon's gesprochen. Das. 12, 12.

[2]) Vergleiche I. Sam. 7, 2. Zu beachten ist das. כל בית ישראל

[3]) Vergl. das. V. 14. — [4]) Vergl. das. 8, 4. — [5]) Vergl. hierüber weiter b.

Binjamin gewählt. Von diesem kleinen Stamme, der überdies links und rechts zwischen den beiden mächtigen Rivalen eingeengt war, hatte man auch keine Ueberhebung zu fürchten. Schaul aus dem Stamme Binjamin wurde König. Die Einigkeit und Einheit in seinem Volke herzustellen, scheint ihm aber nicht gelungen zu sein. Zwischen J'hudah und dem übrigen Israel herrschte der Zwiespalt.

Bei der Stellung des Heerescontingents zum Kampfe gegen Amon, erzählt die Geschichte, dass Israel dreihunderttausend Mann gestellt habe und J'hudah dreissigtausend Mann, also 10 Procent[1]). In einem spätern Kriege, gegen Amalek nämlich, reducirt J'hudah seinen Pflichtbeitrag auf 5 Procent; Israel hatte zweihunderttausend gestellt, J'hudah aber nur zehntausend[2]). Diesen Dualismus behält der Erzähler in seiner Darstellung immer bei, so sagte er z. B.: „Ganz Israel und J'hudah liebten den David[3]).“ Nach dem Zerfall Davids mit seinem königlichen Schwiegervater konnte sich jener auf seiner Flucht furchtlos in J'hudah aufhalten. Nur die Bewohner von Kilah und Siph hielten treu zu dem Könige[4]). Mit dem Tode Schauls war die Spaltung perfect. König und Gegenkönig regierten: Der Erbe des Throns zu Machnajim und David in der Haupstadt J'hudahs in Chebhron.

Bekanntlich fiel Isch-Boscheth, Israels König, durch Mörderhand, sein Blut kittete das getheilte Reich zusammen und David wurde Beherrscher des Gesammtreiches. Doch auch unter Davids Regierung brach das zusammengeschweisste Reich auseinander; jene Empörungsformel: „Welchen Theil haben wir an David? Wir haben keinen Besitz an dem Sohne Jischaj's! Zu deinen Zelten Israel!“[5]) datirt sich aus jener Zeit. Schebba, der Sohn Bichris, war der Urheber dieser Formel[6]).

Dem weisen Sch'lomoh war es gelungen, die Einheit herzustellen und das Reich in Jerusalem zu centralisiren; doch in den letzten Regierungsjahren Sch'lomohs kam der alte Riss wieder zum Vorschein. Der tapfere Jüngling Jarobh-am, aufgestachelt von einem Propheten der alten heiligen Stadt, Achijah aus Schiloh, empörte sich gegen den nun greisen König. Für diesmal misslang die Erhebung, und

---

1) I Sam. 11, 8. 2) Das 15, 9. 3) das 18, 16. 4) Das. 39, 19; 26, 1. ff. 5) I. Kön. 12, 16. 6) II. Sam. 20, 1. Sehr geistreich combinirt ein Agadist. Er meint: das Benehmen Davids dem M'fi-Boscheth, dem Sohne Jonathan's, gegenüber habe dazu beigetragen, dass die Misshelligkeit zwischen den Stämmen und J'hudah nicht ausgeglichen wurde und dieser Empörungsruf als böser Keim niederfiel, dessen Saat unter R'chabham aufging: בשעה שאמר דוד למפיבשת אתה וציבא תחלקו את השדה יצתה בת קול ואמרה לו רחבעם וירבעם יחלקו את המלוכה Tal Schab. 56, b.

Jarobh-am musste nach Egypten flüchten; was ihm aber damals nicht gelungen, konnte er nach dem Tode Sch'lomohs ausführen.

Wir sind bei dem Zeitpunkte des gewaltigen Risses der durch Sch'lomo hergestellten Einigkeit angelangt. Von nun ab besteht Israel aus zwei geschwächten Reichen, einem nördlichen und einem südlichen. Von dem Propheten, der die Katastrophe vorbereitet, erzählt der Geschichtschreiber: „Es geschah zu jener Zeit, dass Jarobh-am aus Jerusalem gekommen; da begegnete ihm der Prophet Achijah, der Schilonite, auf dem Wege. Dieser aber hatte sich umhüllt mit einem neuen Gewande; als Beide allein waren auf dem Felde, da ergriff Achijah die neue Umhülle, die er trug, und zerriss sie in zwölf Lappen u. s. w.[1])" Die Angabe und besondere Hervorhebung, dass die Umhülle neu war, gehört zu dem gegebenem Symbole: Neu war die Umhülle, die der Prophet zerrissen, neu die Einigkeit und Verschmelzung der zwölf Stämme zu einem Volke, das nun getrennt werden sollte.

Sch'lomoh starb; da ging R'chabh-am nach Sch'chem, denn dorthin kam ganz Israel, ihn zum König einzusetzen[2]); also nicht in Jerusalem, wo Altar und Thron ihren Sitz haben, soll dem neuen Känig gehuldigt werden, sondern in der alten ephrajimitischen Krönungsstadt Sch'chem.

Aehnliches finden wir in der deutschen Geschichte: Als nach dem Aussterben der Karolinger die sächsische Dynastie zur Regierung gelangte, lag die Gefahr nahe, dass die Oberherrschaft auf einen nicht fränkischen Stamm übergehen könne, bis Otto der Grosse sich im Jahre 936 von Neuem als Nachfolger der Karolinger zu Aachen, der fränkischen Krönungsstadt, krönen liess, und nunmehr festgehalten wurde, „durch diesen Act werde der König, wess Stammes er auch sei, ein Franke".

In Sch'chem soll R'chabh-am zum Könige gesalbt werden, durch diesen Act wird er ein Epraimite. Das weitere ist bekannt.

Die „Räthsel der Urzeit" erzählen: „Der Stämme-Vater Jaakobh hatte zwei Frauen, die eine, Rachel, sie war der Erstling seiner Liebe, doch gelangte deren Schwester Leah zu seiner Umarmung; erst nach sieben Jahren erhielt er die schöne Rachel. Er theilte sein Herz mit beiden. Doch frühzeitig auf der Wanderung starb ihm Rachel, lange noch lebte ihm Leah, bis auch sie den Weg alles Irdischen gegangen." Hier haben wir das prophetische Bild von Ephrajim und J'hudah.

---

[1]) I. Kön. 11, 29 ff. [2]) Das. 12, 1.

In den heiligen Urkunden verkündet der sterbende Patriarch seinen zwölf Söhnen die Tage der Zukunft. Er spricht von der errungenen Macht J'hudahs, er spricht von dem ringenden Joseph, dessen Bogen in Kraft bleibt[1]). Wie verhalten sich zu diesen die übrigen Stämme. Vier derselben sind niedrigerer Herkunft, sie hielten sich von jeher zu Joseph[2]). R'ubhen ist geographisch, darum auch historisch bei Seite geschoben. Ein todtes Meer trennt ihn von J'hudah, mit dem ihn die Herkunft verbindet, er hängt zusammen mit Gad und M'nascheh. Von Schimon spricht man nicht, er ist in J'hudah aufgegangen[3]). Levi ist heimatlos, er ist überall und nirgends, er kommt nicht in Betracht. Jisos'char ist der knochenstarke Esel, er ruht zwischen dem nördlichen Gebirge, auch liebt er die Ruhe und sein Landestheil, er fügt sich und trägt die ihm aufgebürdete Last[4]). S'bhulun ist Kaufmann, ihn kümmert sein auswärtiger Handel, er lehnt sich an Sidon[5]). Von Binjamin sagt der sterbende Jaakobh: „Dieser genoss des Morgens allein die Beute, und des Abends? da betheiligt er sich am Gewinn[6]) —.

Ja, Jerusalem blieb die Residenz J'hudahs und auch David gilt, als der Eidam Binjamins.

B.

Um seine Regierung zu festigen und zu sichern, hat Jarobh-am politische und religiöse Umgestaltungen vorgenommen. Der Historiograph erzählt dies in Folgendem: ויאמר ירבעם בלבו עתה תשוב הממלכה לבית דוד אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית יהוה בירושלים . . . . ויועץ המלך ויעש שני עגלי זהב. ויאמר אליהם רב לכם מעלות ירושלים הנה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים. וישם את האחד בבית אל ואת האחד נתן בדן. ויהי הדבר הזה לחטאת וילכו העם לפני האחד עד דן. ויעש את בית במות . . . . כן עשה בביתאל לזבח לעגלים אשר עשה . . .[7])

Die in Bezug auf die Kälber citirte Formel הנה אלהיך u. s. w. zeigt klar, dass Jarobh-am auf das alte Ereigniss in der Wüste am Fusse des Sinai zurückgreift. Hier wie dort aber stehen wir vor einem Räthsel. Welche Elohim sind diese Kalbsgestalten, die das Volk aus Egypten geführt haben sollen? Manche Historiker denken hiebei an

---

[1]) Gen. 49, 8 ff. [2]) Das. 37, 2. [3]) Vergl. das. 49, 7. In Deut. 5, 3 fehlt er schon. Vergl. noch Richter 1, 3. [4]) Gen. 49, 14 ff. [5]) Das. 13. [6]) Das. 27. [7]) Kön. 12, 26 ff.

den egyptischen Apis. Allein da bleibt noch immer unaufgeklärt, wie und warum sie dieser Gottheit die Befreiung aus Egypten zugeschrieben. Auch möchte ich in den goldenen Kälbern nicht den Apis wiedererkennen. Jener Cultus hat an einem lebenden Thiere stattgehabt; warum thaten es dann die Israeliten nicht ebenso? Gehört doch zu den Symbolen und Mysterien dieses Cultus die bestimmte Gestalt eines lebenden Thieres.

Der Talmud berichtet über einen angelus pluvius, der die Gestalt eines Kalbes hat, dass er während der Wasserspende am Succothfeste den Gewässern der obern Region zurufe: „Eilt nach der Tiefe!“ und denen des Abgrunds: „Schwellet an!“[2]) Es liesse sich nun wohl denken, dass die Israeliten einen Deus pluvius dort „wo ein Land der Dürre, wo kein Wasser ist,“ anbeten wollten, allein unerklärt bleibt, wie sie dazu gekommen, diesem Gott-Kalb zuzurufen: „Diese sind Deine Elohim Israel, die Dich aus Egypten herausgeführt haben.“ Auch wäre nicht einzusehen, weshalb Jarobh-am den Cultus des wasserspendenden Gottkalbs eingeführt habe.

Die älteren jüdischen Commentatoren und Religions-Philosophen verwerfen mit Entschiedenheit die Auffassung, dass Israel vom Gotte der Väter abgefallen wäre und den Cultus einer andern Gottheit eingeführt hätte[3]). Es wollte sich durch ein sinnliches Bild — wie die einen meinen — anregen und durch ein äusseres Mittel zur Andacht sich sammeln, um יהוה, den Gott der Väter, zu verehren. Folgende Conclusion muss hier weiters aushelfen. Dürften wir ein Gotteshaus bauen, sagt Rabbi Jehuda Halewi, wenn dies nicht mit Rücksicht auf das menschliche Bedürfnis gestattet und geboten wäre? Ein Gotteshaus, d. h. ein Haus für Gott, ist Blasphemie und Verleugnung der göttlichen Unendlichkeit. Allein der Bau eines Hauses zum Zwecke unserer Andacht und Sammlung ist nicht verwerflich, weil es nicht verboten ist; hingegen ein sinnliches Bild ganz in derselben Absicht und zum selben Zwecke ist darum und nur darum verwerflich, weil es verboten ist. Massgebend ist hierbei nur das göttliche Gebot.

Der Standpunkt erwähnter Theologen ist, dass ein Bild nichts als eine andere Form des Schriftwortes sei; eines sei ebenso Zeichen wie das andere.

---

[1]) Ex. Cap. 32. [2]). Taanith 25b. Vergl. Comm. das. u. Raschi Joma 21a, auch Aruch zu רדיא. Vielleicht liegt der Gleichlaut אגל mit עגל diesem Mythus zu Grunde. — [3]) Vgl. ראב"ע, רמב"ן und אברבנאל Ex. Cap. 32, ferner כוזרי I. 97 und IV. 14.

Wie durch das Schriftwort Idee und Begriff zum Bewusstsein gebracht werden, geschieht dies ebenso durch das Bild. Das Bild ist eine hieroglyphische Schrift, nur hat das Gesetz diese Form des Zeichens als unstatthaft erklärt und verboten. Bei Anfertigung eines solchen Bildes also wurde allerdings das Gesetz übertreten, keinesfalls könne man aber von Götzendienst reden. Dass aber dreitausend Israeliten durch die Leviten getödtet wurden [1], geschah, weil diese wenigen in dem Bilde wirklich eine andere Gottheit angebetet hätten, und sie mussten es mit dem Tode büssen.

Andere meinen, das Kalb sei überhaupt nicht als Verehrungsgegenstand angefertigt worden, sondern sollte als Talisman und abergläubisches Schutzmittel vor den Gefahren der Wüste dienen.

Als Curiosum, wie weit man sich verstieg, dem Wortlaute des Textes Gewalt anzuthun, möge noch die sonderbare Meinung angeführt werden, dass der in dieser Geschichte genannte Aharon gar nicht der Bruder des Moscheh sei, sondern ein anderes Individuum mit gleichem Namen habe eine solche Rolle gespielt.

Bei einer genauen Prüfung des Textes kann als erwiesen angesehen werden, dass die Israeliten nicht von יהוה abgefallen sind; dafür zeugt klar der Satz: ויקרא אהרן ויאמר חג לה׳ מחר [2]. Auch muss sich einem unbefangenen Leser bald ergeben, dass die Worte אלהים und אלהיך hier nicht Gott oder Götter bedeuten können, da das Volk nur einen Stellvertreter des Moscheh verlangt hat. Der Wortlaut ist:

[3] קום עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו
כי זה האיש משה אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו.

Ein אלהים war aber auch Moscheh und es ist dies nur ein Titel, der jedem Obersten und Richter beigelegt wird. Dass dieser Titel dem Moscheh zugekommen, bezeugt eine Stelle ausdrücklich, wo es heisst: ויאמר ה׳ אל משה ראה נתתיך אלהים לפרעה [4]. Die Schwierigkeiten also, vor denen wir stehen, sind folgende: a) Wie soll ein goldenes Kalb den Moscheh ersetzen? b) Haben die Israeliten auch nur den Moscheh zu ersetzen beabsichtigt? Weshalb wird im Verlaufe der Erzählung von der grossen Sünde gesprochen, dass sie sich goldene Götter (אלהים) gemacht [5], ferner, dass sie das Kalb angebetet und ihm geopfert [6]? c) Endlich steht man vor einem Räthsel, denn welchen Sinn hätten dann die mit dem Kalbe in der Wüste identischen Kälber Jarobham's?

---

[1] Ex. 32, 28. 2. — [2] Das. V. 5. — [3] Das. 1. — [4] Das. 7, 1. — [5] Das. 32, 31. — [6] Das. V. 8.

Was diese Kälber Jarobh-am's betrifft, so führt Rabbi J'hudah Halewi zum Beweise, dass sie nicht in götzendienerischer Absicht gemacht wurden, folgendes in's Treffen: der Prophet Elijahu hatte den Kampf gegen die Baalsdiener aufgenommen. Neben und mit ihm lebten in Israel zahlreiche Propheten des wahren Glaubens. Warum haben alle diese Propheten den Kälbercultus stillschweigend auf sich beruhen lassen? Lässt sich dieses Schweigen mit der Annahme vereinen, dass der Cultus Jarobh-am's ein Götzencultus gewesen? Dasselbe beweist auch das Vorgehen des Königs Jehu; den Baalscultus hat er gänzlich ausgerottet, die Kälber jedoch liess er unangetastet in herkömmlicher Weise[1]).

Ganz dasselbe lesen wir auch bei Abrabanel, nur führt er noch als Beweis den Propheten Achia, den Schiloniten, und den anonymen Propheten aus J'hudah an, von denen nirgends berichtet wird, dass sie den Kälbercultus auch nur getadelt hätten. Ja, das Volk, sagt er, hat später gegen die Absicht Jarobh-am's diese Kälber abgöttisch verehrt, wie ähnliches mit dem gewiss unschuldigen Denkmal Gid'ons geschehen[2]) und auch mit der ehernen Schlange, die Moscheh gemacht hat[3]).

Merkwürdiger Weise schweigen diese Apologeten vom Propheten Hoschea. Dieser nimmt mehrmals Gelegenheit, den Kälbercultus scharf zu tadeln und mit beissendem Spott die Kälber zu verhöhnen[4]). Ebenso finden wir beim Propheten Amos, dass die Altäre zu Bethel und die Götter in Dan ihm Stoff zu Geisselreden bieten[5]).

Thatsächlich aber muss man sich bei einer aufmerksameren Lectüre eingestehen, dass der Geschichtschreiber selbst es durchblicken lässt und nicht anders verstanden sein will, als dass die von Jarobh-am angefertigten Kälber später zum Sündenwerke geworden, und speciell jenes zu Dan, zu welchem das Volk gewallfahrtet. Der Satz: ויהי הדבר הזה לחטאת[6]) וילכו העם לפני האחד עד דן[7]) ist nicht anders zu verstehen.

---

[1]) כוזרי מאמר ד׳ י״ד. צריך שנבדיל בין סיעת ירבעם ובין סיעת אחאב הבדלה גדולה כי עובדי הבעל הם עע״ז לגמרי וכן אמר אליהו אם ה׳ הוא האלהים וגו׳ . . . . וגם אליהו לא דבר בעבודת העגלים . . . . כי סיעת ירבעם לה׳ אלהי ישראל היו כל מעשיהם ומה שהיו להם מן הנביאים היו נביאי ה׳ . . . . וכבר קם יהוא בן נמשי למחות את מעשה אחאב . . . . לא שלח ידו בעגלים ועושי עגל הראשון וסיעת ירבעם ובעלי הבמות . . . . לא היו מכוונים רק לאלהי ישראל.

[2]) Richt. 8, 27. [3]) II. Kön. 18, 4. [4]) Vergl. Hos. 8, 4–6 das. 10, 5. u. 13, 2. [5]) Am. 5, 5 u. 8, 14. [6]) So auch רד״ק: שירבעם לא עשאו לע״ז אבל העם עשאוה לכך. Das Nomen חטאת bed. Sündenwerk, Gegenstand der Sünde, wie ואת חטאתכם Deut 9, 21.

[7]) Ewald III. 438 versteht wie וילכו העם כאיש אחד, dann aber müsste es וילך heissen. Grätz II, 12 ergänzt לפני האחד אל בית אל ולפני השני עד. Dass להשתחוות

Was aber diese Kälber bedeuten sollen? Hierin weicht Abrabanel von den übrigen Erklärern ab. Für ihn sind die Kälber Jarobh-am's nicht identisch mit dem Kalbe der Wüste. Um jedoch diese Kälber verschieden von dem in der Wüste darzustellen, blieb ihm nichts übrig, als dem Texte Gewalt anzuthun.

Was also waren die Kälber Jarobh-am's? Sie waren politische Symbole, wie etwa die beiden Säulen „Jakhin“ und „Boas“, die Sch'lomoh als Denkzeichen seiner Regierung und der seines Vaters errichten liess. Joseph wird nämlich unter dem Bilde des Rindes dargestellt, oder sagen wir, er führte dieses in seinem Wappen [1]). Nun sollen diese Kälber als politische Symbole die Regierung Jarobh-am's auf Joseph zurückführen und sie als eine legale und nicht usurpirte darstellen. Dass er aber zwei solche angefertigt, geschah deshalb, weil das Haus Joseph sich in M'nascheh und Ephrajim theilt. So weit Abrabanel.

Dieser Blick war richtig. Aber unabhängig von diesem Commentator hatte es sich mir aufgedrängt, dass man es bei dem Vorfalle in der Wüste nicht mit einem Gottkalbe zu thun habe; vielmehr sollte eine Regierung an die Stelle Moschehs eingesetzt werden, welche durch das Kalb veranschaulicht wurde. Aber was für eine Regierung mochte dies gewesen sein? Hier kam mir Jarobh-am zu Hilfe. Das Kalb ist Ephrajim, sagte ich mir bald. Nennen doch auch die Propheten diesen Stamm ein Kalb [2]). Dass Abrabanel, der eine richtige Erklärung für das

---

hinzugedacht werden muss, versteht sich von selbst. Nun finden wir aber thatsächlich nur dasjenige zu Dan als Gottheit angebetet. Amos 8, 14. הנשבעים באשמת שמרון ואמרו חי אלהיך דן וחי דרך באר שבע Hingegen das. 3, 14 5, 5 erwähnt er nur Altäre im Allgemeinen, ähnlich wie Gilgal. B'er-Schebha war keine Cultusstätte. Wie sollten auch die Israeliten nach dem Süden Judäas wallfahrten? (Bernstein hat dies missdeutet.) Die אשמת שמרון war dem Propheten eine zweifache, eine religiöse und eine politische. Die politische bestand darin, dass sie Judäa unterwerfen und das ganze Land מדן ועד באר שבע unter ihre Macht bringen wollten. Die religiöse Formel lautete חי אלהיך דן. Das politische Losungswort war חי דרך באר שבע. So ist auch zu verstehen ובאר שבע לא תעברו das. 5, 5. Deshalb verkündete er den Untergang nur für Gilgal und Beth-el, nicht aber für B'er-Schebha.

1) Deut. 33, 17: בכור שורו הדר לו fälschlich Stier od. Ochs (letzteres gab es bei den Israeliten nicht, weil das Castriren verboten war; deshalb ward auch die Arbeit mit Kühen bestellt. Talm. an versch Ort vergl. Jjobh 1, 14) שור ist der Gattungsname, deshalb Hoschea 4, 16: כי כפרה סוררה סרר ישראל.

2) Hosch. 10, 11. Jerem. 31, 19. Damit hängt zusammen in Hoschea der Vergleich dss Volkes mit einer Kuh, wie oben Note 1. Von den beiden Stieren

Kalb in der Wüste, so zu sagen, schon in Händen hatte, diese sich entgehen liess, rührt daher, dass er jene Kluft, die zwischen dem Hause Joseph[1]) und J'hudah bestanden, nicht in ihren Anfängen in Egypten erkannt hat; auch mochte er sich nicht erklären können, weshalb es solchen Lärm hervorgerufen? War es denn eigentlich eine so grosse Sünde, eine Regierung einzusetzen?

Zum Verständnisse, welches Verbrechen darin für Moscheh gelegen, und wie dies thatsächlich mit dem Fremdgötterdienste von gleicher Bedeutung gewesen, muss Folgendes vorausgeschickt werden. Die mosaische Staatsidee gipfelt in einem Satze, den Moscheh nach dieser Katastrophe in einer Unterredung, die er mit יהוה führt, ausspricht. Dieser lautet: ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך הלא בלכתך עמנו ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה[2]) Israel als Volk und Moscheh als Leiter und Führer dieses Volkes sollen sich unterscheiden von jedwedem Volke auf dem ganzen Erdboden. Dies zu erzielen, hat Moscheh gestrebt. Dies ist der grosse Plan, den er in seiner vierzigtägigen Einsamkeit auf dem Chorebh in Form von Gesetzen und Vorschriften zur Realisirung vorbereitet hat. Worin aber soll dieser Unterschied bestehen?

Wir kennen die egyptische Verfassung. Das gesammte Land ist Eigenthum des Pharao[3]); die gesammte Bevölkerung ist dem Pharao leibeigen[4]); darauf basirt die Gesetzgebung und Verfassung Egyptens. Die Person des Regenten wird göttlich verehrt, Opfer und Räucherwerk werden der Statue des Königs dargebracht, der Eid wird abgelegt auf den Namen des Königs[5]).

Diese egyptische Verfassung giebt das Postulat ab für die mosaische Gesetzgebung. „Ich יהוה bin dein אלהים, der ich dich herausgezogen aus dem Lande Mizrajim, aus der Sclavenstätte; du sollst keine anderen

---

(שור הפר) des Joasch Richter 6, 25 scheint, dass einer als Familiensymbol gepflegt wurde.

1) Das von Jarobham gegründete Reich führt den Namen Joseph Amos 5, 6 und 15. — 2) Ex. 33, 16. — 3) Gen. 47, 20. — 4) Das. v. 25. In der ganzen Geschichte vom Auszuge wird nur von עבדי פרעה gesprochen, deshalb heisst Egypten בית עבדים.

5) Gen. 42, 15 u. 16. Die Apotheose des Pharao wird ausdrücklich nicht gemeldet, vergl. jedoch Ezech. 29, 3, auch Jes. 31, 3. Bei den Rabbinen aber ist viel davon die Rede. Dieser Cultus ging über auf Phönizien vergl. Ezech. Cap. 28, und dann auf die Römer. Betreffs der Opferdarbringung vgl. Daniel 2, 46. Daraus erklärt sich der Gebrauch des Wortes אלהים für Gott und einen Gewalt innehabenden Menschen, vgl. Gen. 33, 10, Ex. 7, 1, das. 33, 27, Psalm 82, 6.

אלהים haben mir zum Aerger[1])". Dieses Verbot erstreckt sich nicht nur auf Götzendienst und Abgötterei im Allgemeinen, sondern auch auf jene Regierungsform, wo Land und Volk als Eigenthum des Königs gelten und jede persönliche Freiheit des im Ebenbilde Gottes erschaffenen Menschen aufgehört hat. יהוה ist dein אלהים ist auch so viel wie dein אדונים[2]). Ihm gehört das Land, deshalb ist Grund und Boden unverkäuflich[3]). Bei der Festfeier der Aehrenreife, der Ernte und des Einheimsens vom Felde musst du vor dem Landesherrn — האדן — in Dankbarkeit erscheinen[4]). An Stelle der Sclaverei bei Pharao sollen die Israeliten zu Sclaven Gottes werden, weshalb sie sich seinen Geboten fügen müssen. Jedoch soll dies zugleich als ein Frömmigkeitsact, d. h. als eine religiöse Handlung angesehen sein[5]). Aus diesem Grunde darf Niemand sich zum Sclaven verkaufen; er hat kein Recht über seine Person, — er ist der Sclave Gottes[6]).

Welch wunderbare Gesetzgebung! Im eigenen Lande hat das Volk nur den Besitz und kein Eigenthum an Grund und Boden; die Israeliten sind wie Fremdlinge und Inwohner beim Ewigen[7]) und in Folge dessen bleibt jedem sein Grund und Boden gesichert. Einem jeden nimmt die Gesetzgebung seine persönliche Freiheit, sie macht ihn zum Sclaven Gottes, und hierdurch ist er geschützt vor eigentlicher Sclaverei. Niemand hat das Recht, die Person oder den Grundbesitz zu verkaufen, denn Alles ist Gottes Eigenthum.

Diese ganze Gesetzgebung ist nach egyptischem Muster, nur tritt יהוה an die Stelle Pharaos; ja sogar die officielle Formel bei den Ge-

---

1) Ex. 20, 2 u. 3. על פני ist wie על אפי, schon von רד"ק erkannt. Lexik. Rad. פנה.

2) Vergl. Deut. 10, 17, אדונים wird bekanntlich eben so im Plural gebraucht wie אלהים. Der Begriff אלהים ist umfassender als אדונים, weil letzteres nur die Relation zum Unterthan bezeichnet, während ersteres die Machtfülle des Subjects ausdrückt.

3) Lev. 25, 23. 4) Ex. 23, 17, besonders als Bundes und Vertragsbedingung nach dem Ereignisse vom goldenen Kalb. Das. 34, 23. Vergl. Talm. Chagigah 4a in Bezug auf Sclaven יצא זה שיש לו ארון אחר.

5) Deut. 6, 20–25, darauf basirt die Halakhah מצות אין צריכות כוונה. Mit der blossen Handlung ist die Pflicht erfüllt; die Andacht macht sie zu einem Werke der Frömmigkeit.

6) Lev. 25, 56, Die Sclaverei ist wie ein Abfall von Gott angesehen; vgl. Mechilta Friedmann 77a Note 35 u. b Note 5. 7) Lev. 25, 23.

setzen „אני יהוה“ ist nach dem egyptischen Muster „אני פרעה“ gebildet[1]). Hierin soll der Unterschied zwischen diesem und jedem andern Volke der Erde bestehen. יהוה ist sein König, das Volk wie das Land sind sein Eigenthum.

Wodurch unterscheidet sich aber Moscheh von jedem anderen Führer und Obersten? Hierzu greift er zurück auf das altpatriarchalische Regiment. Die egyptische Verfassung wird, so zu sagen, in die patriarchalische Form umgegossen. Gott ist Vater, Patriarch, und das Volk nennt er seine Kinder[2]). Moscheh ist der oberste Knecht im Hause seines Herrn[3]); ihm liegt es ob, die Sorge für die Kinder seines Herrn zu tragen[4]); er ist wie Elieser im Hause Abrahams.

Aus dieser Mischung von altsemitischer und egyptischer Verfassung, welche beide, wie natürlich, nicht spurlos die Entwickelung des Volkes beeinflusst haben, hat sich das mosaische Gesetz aufgebaut[5]), sie bilden die Grundlage der mosaischen Staatsidée. Der Pentateuch enthält deshalb einen sehr grossen geschichtlichen Theil aus der Vorzeit, um Verfassung und Gesetz zu motiviren und zu erklären[6]).

Nach dieser Voraussetzung können wir begreifen, um was es sich beim Ereignisse des goldenen Kalbes gehandelt haben mag. An der Stelle des Moscheh wurde vorderhand ein politisches Symbol, das Kalb, errichtet, also principiell festgestellt, dass das Volk dem Königthum huldige, und der zu wählende König aus Ephrajim sein solle. Dass die Wahl auf Ephrajim gefallen, findet seinen Grund in der hohen Achtung und Verehrung, die man von früher Joseph und nun seinen Nachkommen, vorzüglich aber Ephrajim, zollte. Die Sage von der Erhebung der Ephrajimiten in Egypten zur Befreiung ihres Volkes[7]) mag unhistorisch sein; so viel beweist sie aber, dass die Ephrajimiten ein höheres Ansehen genossen haben. Thatsächlich dürften diese bei dem Erlösungswerke durch Moscheh sich besonders hervorgethan haben. Die Tendenz der heiligen Schrift ist, von dem göttlichen Eingriffe in die Verhältnisse zu erzählen, nicht aber von den Werkzeugen und

---

1) Gen. 41, 44. Vgl. Midrasch Bereschith Rabbah 90 מאני של בשר ודם אתה למד אני של הקבה. — 2) Deut. 14, 1. — 3) Num. 12, 7 — 4) Das. 11; 11 u. 12. — 5) Daher ist Gott in der heiligen Schrift bald Vater, bald König, bald Vaterkönig; ebenso bezeichnet sie Israel bald als Kinder bald als Knechte Gottes. — 6) Vgl. z. B. Gen. 47, 13 bis 27. Diese Einschaltung ist mit Rücksicht auf Lev. Cap. 25. Von solchem Gesichtspunkt muss der historische Theil grossentheils studirt werden — 7) Mechilta 29.

natürlichen Mitteln, welcher die Vorsehung sich hiebei bedient hat. Jedoch lässt uns auch die Schrift nicht ohne jeden Wink in dieser Beziehung. Man beachte, dass der Sarg Josephs neben Moscheh herzog[1]; ferner, dass J'hoschua, der Ephrajimite, der hervorragendste unter der erkorenen Schar, welche Moscheh umgab, war[2]) und diesem immer zur Seite gestanden hatte, so wird man die Präponderanz der Ephrajimiten anerkennen, dass ihnen diese Leistung zugeschrieben werden kann, sobald von Moscheh abgesehen wird, dem wohl Niemand die Ehre, Israel aus Egypten geführt zu haben, streitig gemacht hat[3]).

Die Formel: אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים ist aber nicht auf das Kalb bezogen, sondern auf diejenigen, welche durch dieses Bild vorgestellt sind. Dieses beweist die hier gebrauchte Mehrzahl, während sonst alle auf das Kalb sich beziehenden Reden und Worte in der Einzahl stehen[4]). Auch ist hierunter nur Leitung und Führung zu verstehen, nicht aber die Errettung und Befreiung, „das Hinausziehen aus dem Lande Egypten", welches nur dem Ewigen allein zugeschrieben wird[5]).

Das erste Wort der zehn Gebote war wohl unangetastet geblieben, jedoch nicht so das zweite Gebot. Dieses Gebot ist verletzt, neben יהוה werden solche אלהים, die ihm „zum Aerger" sind, eingesetzt. Es wurde das Königthum nach egyptischem Muster eingeführt, nicht יהוה soll Herr, König und Patriarch sein, sondern einem Menschen soll die Herrschaft und die Allmacht eingeräumt werden. Wozu dann die liebe Mühe? Wenn Israel und seine Führer sich nicht von den andern Völkern der Erde unterscheiden, wenn auch sie wie die Egypter von einem Pharao regiert werden, dann mögen sie gleich in Egypten bleiben, „Wenn dein Antlitz, o Gott, nicht mit uns geht, so lasse uns nicht hinaufziehen von dannen[6])". Zudem haben auch einige aus dem Volke an diesem H e r r s c h a f t s k a l b e —

---

1) Ex. 13, 19. Das Wörtchen עמו muss berücksichtigt werden. — 2) Num. 11, 28. Das Wort מבחוריו zeigt, dass Moscheh seine ausgewählte Umgebung hatte. Aus welchem Stamme oder Stämmen diese Garde gewesen, wissen wir nicht. — 3) Ex. 32, 1. — 4) Vgl. das, 32: 4, 8 u. 24. In Nechemjah 9, 18 hat derselbe Satz die Einzahlform, weil dort das Kalb schon als Götzenbild aufgefasst ist. — 5) Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgehen, dass bei Gott das Verbum הוצא, selten העלה, hingegen bei Moscheh oder beim Kalbe nur העלה gebraucht wird. Letzteres bedeutet hinaufführen, ersteres das Herausziehen und Losmachen. Vergl. רמבן V. 4. Er hat dies schon bemerkt, aber nicht erfasst. — 6) Ex. 33, 15.

עגל מסכה —[1]) die Apotheose vollzogen, warfen sich davor nieder und opferten ihm[2]); nun war das zweite Gebot vollständig übertreten.

Die Urkunden berichten, dass Moscheh für das Volk gebetet; er wies hin auf dessen Vorleben in Egypten[3]), zerstörte dann das Sündenwerk, das es gemacht hatte. Als er aber sah, dass das Volk aufrührerisch werde[4]), liess er durch die Leviten, die insgesammt sich ihm zur Verfügung gestellt hatten, an dreitausend niedermetzeln, und die Ruhe war hergestellt.

Indess blieb dennoch die mosaische Verfassung, in welcher das Königthum keinen Platz findet, nur ein Ideal. Auch Sch'muel sah in der Wahl eines Königs die Entthronung Gottes und hielt das Verlangen des Volkes für eine grosse Sünde vor Gott[5]). Dennoch erfüllte er selbst dieses Verlangen in göttlicher Nachgiebigkeit[6]). In Deuteronomium wird dieser Fall vorhergesehen, und das Königthum unter bestimmten Bedingungen und Beschränkungen concessionirt[7]).

Das Königthum war eingeführt. David nannte sich noch als König einen Knecht Gottes[8]), also noch immer ein Elieser im Hause des Patriarchen. Mit Sch'lomoh aber nimmt schon das Königthnm eine sublimere Gestaltung an, der König wird zum Sohne Gottes[9]), er gilt unter den Kindern Gottes als der erstgeborene Sohn[10]). So hatte sich das Königthum J'hudah weiter entfaltet. Anders im übrigen Israel oder in Joseph, wie dieses Reich auch genannt wurde. Der König in Israel ist nicht Sohn unter den Söhnen oder Bruder unter den Brüdern, er ist König und regiert nach seinem Willen[11]). In Israel kam folgender Standpunkt zur Geltung: Ist einmal das menschliche Königthum durch Gott und seine Prophethen zugelassen und gut geheissen, so

---

1) מסכה bedeutet a) Gussbild, Metallbild, gewöhnlich Silber oder Gold; b) Decke, Ueberzug; c) Gewebe (vergl. Lexika); d) Gesalbter, Gegenstand der Huldigung, von נסך = salben; vergl. Psalm. 2, 6; ferner פסל נסך das Schnitzbild salben. Jes. 40, 19 u. 44, 10. מסכה Deut. 9, 12 und עגל מסכה sind in diesem Sinne aufzufassen. לנסך מסכה Jes. 30, 1 nach Raschi להמשיל עליהם מושל, was noch zweifelhaft, hingegen אלהי מסכה לא תעשה לך, Ex. 14, 17, womit Bezug auf das Ereigniss vom Kalbe das Gebot, in Wallfahrt zu erscheinen vor dem Landesherrn, את פני הארן יהוה hiermit eingeleitet ist, als politische Symbole aufzufassen sind. Vielleicht auch, und sogar wahrscheinlich in Lev. 19, 4, möglich jedoch wie Ex. 20, 23. — 2) Ex. 32, 8. Die Verba sind nicht tertiae pluralis, sondern impersonal. — 3) Das. V. 11. — 4) über פרע vergl. ראב"ע. — 5) I. Sam. 12, 17—20. — 6) Das 8, 7. — 7) Deut. 17, 14—20. Auch sonst manches in Deut. hat sich unter Samuel realisirt, vergl. das. 25, 17—19. 8) Psalm 18, 1. — 9) II. Sam. 7, 14 und and. Ort. — 10) Psalm 89, 27 u. 28. — 11) I. Kön. 11, 37.

sind alle Gesetze, die auf dem Principe „יהוה ist König“ beruhen, ausser Kraft gesetzt. Man sah weder in Israel, noch bei den Propheten Gottes eine Sünde darin, politische Symbole zu errichten. Was neben Moscheh Sünde war, ist nicht Sünde neben R'chabham.

Die Altäre, die der judäische Historiograph bald „Bamoth“, bald mit der gewöhnlichen Bezeichnung „Misbeach“ nennt, waren nicht zu Ehren dieser Kälber errichtet, sondern es waren Altäre für יהוה. Als unter der Regierung Achabhs diese Altäre zerstört und dem Baal Altäre errichtet wurden, klagt Elijahu: „Verlassen haben die Kinder Israel deinen Bund, deine Altäre haben sie niedergerissen und deine Propheten erschlugen sie mit dem Schwerte“[1]. Er restaurirt den zerstörten Altar des Ewigen unter der Anrufung: Ewiger Gott Abrahams, Jizchaks und Israels[2]. Der Prophet Hoschea nennt den Tempel Jarobh-am's בית יהוה[3]. Auch ist bei ihm ersichtlich, dass die Opfer im Allgemeinen rechtmässig Opfer Gottes gewesen sind[4]. Dasselbe ist zu ersehen aus einer Rede des Propheten Amos[5]. Auch hören wir bei Hoschea nichts gegen die Legalität der Priester; was er ihnen vorwirft, ist: „Sie sind Feinde der Erkenntniss, wollen das Volk in Unwissenheit halten und die Thorah Gottes vergessen lassen.“[6] Auch wurde die Thorah im Allgemeinen vom Volke beobachtet, wie z. B. die Feier- und Festtage[7], das Nasiräergesetz[8] u. dergl. Wogegen Hoschea so eifert, das ist die Anhänglichkeit an den Baalscultus[9].

Allerdings gibt uns dieser Prophet ein Räthsel zu lösen. Ihm sind Tempel und Altar, Priester und Opfer correct, und dennoch sind das Kalb Schomron's und die Kälber Beth-Avens, wie er diese nennt, dem Stachel seiner Rede ausgesetzt[10]. Allein die Lösung dieses Räthsels ist sehr einfach. Gegen die Kälber wird geeifert, und das Königthum ist damit gemeint. Dieser Prophet konnte sich wohl mit einem Davidischen Königthume, wie es sein Begründer eingeführt, und wo der König nur der Knecht Gottes war, versöhnen[11], aber er ist gegen das Königthum im Allgemeinen, er steht auf dem Standpunkte Moschehs und Sch'muels. Für ihn beginnt die Sünde Israels und sein

---

[1] I. Kön. 19, 10 u. 14. — [2] Das. II. 18, I. 30—36. — [3] Hos. 9, 4. Ebenso 8, 1; dass das Land darunter zu verstehen sei, ist unwahrscheinlich. — [4] Vergl. auch das. 8, 12 ff. — [5] Am. 5, 22. — [6] Hos. 4, 6 ff. — [7] Das. 2, 13. — [8] Amos 2, 12, — [9] Das. 2 10 ff, 11, 2. u. 13, 1. — [10] Hos. 8, 4 ff., 10, 5. — [11] Vergl. Hos. 3, 5.

Verderben von Gibhah her, wo es das Königthum gewünscht, ohne dass Israel thatsächlich dadurch erstarkt wäre [1]), denn auch jetzt wird ihnen der König kein Heil bringen [2]). Das Verderben Israels war, dass es König und Edelherren verlangt habe; Gott in seinem Zorne hatte ihnen diese gewährt, nun mögen sie von ihnen jetzt Hilfe erwarten [3]); die Regierungspersonen sind ihm die Kälber zu Beth-Aven sammt deren Götzenpriestern [4]); das Kalb Schomron's aber ist geradezu auf den König angewendet [5]).

Allein hat auch Jarobh-am die Kälber nicht in der Absicht gemacht, sie anzubeten, so ging es doch mit denselben wie mit der ehernen Schlange des Moscheh; das Kalb zu Dan wurde abgöttisch verehrt. Vielleicht verknüpfte damit der abergläubische Theil der Bevölkerung — und einen solchen hat es jederzeit, selbst in J'hudah gegeben — die Vorstellung der wasserspendenden Gottheit. Passend mag eine solche Anbetung gerade am Feste des achten Monats, wie wir dies weiter besprechen werden, gewesen sein. Auch waren zu Dan die Quellen des Jordan, was zu einem solchen Cultus wohl Anlass gegeben haben konnte.

Wenn aber der judäische Historiograph die Sache so darstellt und die Thatsachen so gruppirt, dass der schlichte Leser entnehmen zu müssen glaubt, Jarobh-am habe den Götzendienst eingeführt, wer vermag, ihm das zu verübeln? Auch kann es nicht verwundern, wenn der Chronist diesen König geradezu Götzenbilder errichten und sogar die שעירים anbeten lässt [6]). Unter dem Volke ist solches gewiss vorgekommen; warum soll dies nicht auf das Kerbholz Jarobh-am's gesetzt werden? Ich schliesse diesen Gegenstand mit einem Ausspruche des Rabbi Jochanan. Er sagte: „Die geringsten Fehler Achabh's wiegen auf die grössten Jarobh-am's. Warum hängt die Schrift dennoch alles diesem an? Weil mit ihm die Entartung begonnen hat [7]).“

---

[1]) Das. 10, 9 — [2]) Das. V. 3. — [3]) Das. 13, 9 ff. — [4]) Das. 10, 5 u. 6, 7 נדמה שומרון מלכה ist die Erklärung des Bildes. לעגלות weil Bild im Plural und fem. על כבודו ist auf den König bezogen; hingegen גם אותו bezieht sich auf das Symbol. Uebrigens wurden Stiere, Kühe und Kälber überhaupt als Bilder gebraucht für Machthaber, Gewaltige und Vornehme. Vergl. Psalm 22, 13; 68, 31. Jerem. 46, 20 u. 21; Amos 4, 1. — [5]) Vergl. Hos. 8, 4—6. — [6]) Chron. 8, 13; 11, 15. [7]) Sanhedrin 102 b. Als angedichtet und nicht historisch gebraucht der Talmud: תלה הכתוב בו vergl. תלה בהן לשבח — ותלה בהן לגנאי. Sabbath 56b.

C.

In Bezug auf die Priesterschaft Jarobh-am's wird berichtet: „Er machte das Haus der Bamoth (Höhenaltäre) und bestellte Priester von manchen aus dem Volke (מקצות העם), die nicht von den Söhnen Levis waren [1]).

Die Bezeichnung „Bamoth" gebraucht der Geschichtschreiber gewiss in verächtlichem Sinne. In Amos kommt für diesen Bau die Bezeichnung „Königstempel" (מקדש מלך) oder „Regierungshaus" (בית ממלכה) vor [2]). Diese Bezeichnung entspricht den Thatsachen, denn der König war zugleich der oberste Priester. Ueber Jarobh-am wird ausdrücklich berichtet, dass er persönlich den Priesterdienst verrichtet hat [3]). Das Pontificat wurde ein Attribut des Königthums.

Die Chronik erzählt: Die Priester und Leviten, die in ganz Israel waren, stellten sich ein zu ihm (R'chabham), denn es verliessen die Leviten ihre Triften und ihren Besitz und gingen nach J'hudah und Jeruschalajim, da Jarobh-am und seine Söhne sie verdrängten vom Dienste des Ewigen [4]). Auch wird eine Rede des Königs Abijah angeführt, wo er den Israeliten zuruft: Habt ihr nicht verstossen die Priester des Ewigen, die Söhne Aharons und die Leviten und euch Priester eingesetzt wie die Völker anderer Länder? [5]) Demnach sind die Priester und Leviten verdrängt worden, nicht aber dass sie alle sich freiwillig entschlossen hätten, im Tempel Jarobh-am's keinen Dienst su leisten.

Dieses Vorgehen Jarobh-am's ist begreiflich. Einerseits traute er den Aharoniden und Leviten nicht, denn abgesehen davon, dass viele derselben im Verwandtschaftsverhältnisse zu Judäern gestanden sein mochten, lag es in der Natur der Sache, dass diese Priester nach Jerusalem gravitirten; andererseits musste er, wenn er das Pontificat innehaben wollte, principiell die Erblichkeit einer Priester- und Levitenkaste aufheben. Dieses Vorgehen stand aber auch nicht mit der Rechtsanschauung des Volkes in Widerspruch. Thatsächlich hatte die altsemitische Institution, wonach jeder Erstgeborne Hauspriester war, sich im Volke noch erhalten und usuell fortgedauert [6]). Bis zur Regierung Chiskijas opferte das Volk

---

[1]) I. Kön. 13, 31. Vgl. das. 13, 33. — [2]) Amos 7, 12. — [3]) I. Kön. 31, 14. — [4]) II.Chron. 11, 14. — [5]) Das. 13, 9. — [6]) Die erstgeborenen Söhne der Frauen Davids waren auch Priester; II. Sam. 8, 15. Ausführlicher über das alte Priesterrecht und über den Ursprung der Priester- und Levitenkaste in Egypten siehe P'ssikta Rabbathi ed. Friedmann 20b Note 92.

auch in J'hudah auf den Bamoth, wie mehrseitig darüber geklagt wird. Wer hat nun hierbei den Priesterdienst geleistet? Etwa die officiellen Priester aus der Levitenkaste? Dann hätte man ohne besondere Schwierigkeiten diesen Cult aufheben können. Es ist ersichtlich, dass auch in J'hudah die Familienpriester noch fortbestanden haben. Die traditionelle Halakha giebt Klarheit darüber. Sie lehrt: „Bevor die Stiftshütte errichtet wurde, waren die Bamoth gestattet, und der Dienst geschah durch die Erstgeborenen. Nachdem die Stiftshütte errichtet worden, waren die Bamoth verboten, und der Dienst wurde durch die Priester verrichtet u. s. w. — als sie nach Gilgal gekommen waren, wurden die Bamoth wieder gestattet u. s. w. — wie sie nach Nobh und Gibh'on gekommen, wurden sie wieder erlaubt und, als sie nach J'ruschalajim gekommen, wurden sie verboten, ohne je wieder erlaubt zu werden [1]). Rabbi J'hudah hat berichtet: Auf einer Bamah wurden keine Speiseopfer dargebracht, auch hat der Dienst nicht durch Priester, auch nicht mit priesterlichen Dienstgeräthen stattgefunden [2]). Jedenfalls war es üblich, auf die Priester keine Rücksicht zu nehmen, sobald das Opfer auf einer Bamah dargebracht wurde.

Das zähe Festhalten des Volkes am Bamothcultus lässt sich theilweise als ein religiöses Bedürfniss der Volksmenge erklären. Es genügten dem Gemüthe nicht die jährlichen drei Wallfahrten, nicht das Bewusstsein, dass morgens und abends im Tempel Gottes für das gegesammte Volk geopfert werde; man suchte Befriedigung im Privatcultus. Ich glaube jedoch einen weit allgemeineren und triftigeren Grund für das Bedürfniss dieser Bamoth gefunden zu haben. Ich vermuthe, die alte Klage: „Wer lässt uns Fleisch essen!" habe dies gethan. Mit dem Genusse des Fleisches hat es nämlich seine eigene Bewandtniss. Nach den heiligen Urkunden hätten die Menschen der Urzeit sich nur von Pflanzen genährt [3]). Erst nach der Sintfluth wurde es gestattet, gewisse lebende Wesen zu tödten, und erlaubt, mit Vermeidung des Blutes das Fleisch zu geniessen [4]). Was mit dem Blute geschehen soll, darüber wird nichts ausdrücklich berichtet. Die Sprache selbst kommt uns hier zu Hilfe. Für die Tödtung eines Thieres zum Zwecke des Genusses hat die Sprache ein eigenes Verbum. Also nicht jede beliebige Tödtungsart hatte stattgehabt, sondern jene, die mit זבח oder טבח ausgedrückt wird. Von diesem Verbum stammen aber ab die Nomina זבח plur. זבחים für eine bestimmte Opfergattung, bei-

[1]) S'bhachim 112b. — [2]) Das. 113a. Vgl. 119b das., dass ebenso kein Geflügelopfer dargebracht wurde. — [3]) Gen., 1, 29. — [4]) Das. 9, 4.

welcher die Eigenthümer selbst das Fleisch gegessen haben, ferner מזבח = die Opferstätte. Dieses berechtigt zu dem Schlusse, dass nur jenes Fleisch gegessen wurde, von welchem das Blut zu Opferspenden verwendet worden. Das Thier musste in derjenigen Weise getödtet werden, durch welche das Blut für seine Bestimmung aufgenommen und dieser zugeführt werden konnte. Das geschah mittelst eines Instrumentes, welches „מאכלת“ (das zum Essen zubereitende) genannt war[1]). Welcher Gottheit man in den alten Culten die Blutspenden gewidmet hat, geht aus dem Verbote des Leviticus „nicht den שעירים zu schlachten“[2]) hervor.

Verfolgen wir die Geschichte des Fleischessens weiter. In der Wüste verbot das mosaische Gesetz, ein Thier ausserhalb der Stiftshütte zu schlachten. Es wird geradezu als Mord angesehen, wenn bei einer Schlachtung die Blutspende am Altar nicht vollzogen wird. Das Blut jener Thiere, die zum Opfer ungeeignet sind, musste man mit Erde bedecken[3]). Im Deuteronomium wird die Concentrirung des Opfercultus und dessen Beschränkung auf eine auserwählte Stelle vorgeschrieben. Durch diese Vorschrift wurde aber obiges Gesetz unausführbar, wenn man nicht auf den Fleischgenuss beinahe Verzicht leisten wollte. Deshalb ward das Schlachten gänzlich freigegeben, das Blut solle man wie Wasser wegschütten[4]). Aus dem Wortlaute dieser Vorschrift ist ersichtlich, dass der Gesetzgeber nur ungern den Fleischgenuss freigibt, allein die Concentrirung des Opferdienstes ist ihm wichtiger; doch macht er diese Concession mit der strengen Einschärfung, solches Schlachten in keinerlei Weise opfermässig zu behandeln[5]). Es liegt aber in der Natur des Volkes, besonders in Bezug auf Speisen, an dem Herkömmlichen festzuhalten. Unter der Regierung Schauls, wo man noch auf Bamoth opferte, wurde kein anderes Fleisch als Opferfleisch genossen[6]). Aus „Sprüche“ ist zu ersehen, dass selbst die Buhldirne, wenn sie ihrem Buhler ein Fleischnachtmahl versprochen, ihm mitgetheilt habe, sie habe eben ein Opfer dargebracht[7]). Dem Propheten Hoschea giebt

---

1) Vgl. Gen.. 22, 10. — 2) Lev. 17, 7. Ob dies Götter der Zeugung oder des belebenden Regens, wie sonst dieses Wort für Regen vorkommt, oder ob beide Vorstellungen in einander fliessen, ist für uns gleichgiltig. — 3) Lev. Cap. 17, das. 19, 26 verbietet zu essen, solange das Blut noch gegenwärtig ist. על ist wie in על חמץ Ex. 23, 18. — 4) Deut 12, 20—25. — 5) Bei den Rabbinen wird dieses Fleisch „בשר תאוה“ genannt. — 6) Vgl. I. Sam. 14, 32 וישחטו ארצה das. heisst: Das Blut wurde nicht seiner Bestimmung zugeführt, wie ושחת ארצה Gen. 38, 9. — 7) Sprüche 4, 14.

dies Stoff, über die Verworfenheit zu klagen, dass sie mit den Buhldirnen zum Opfer gehen [1]).

Aus Besagtem erklärt sich, weshalb der Bamothcultus nicht zu vertilgen war; selbst in J'hudah nicht. Man wollte Fleisch essen und ass es, aber nur, wenn davon geopfert wurde[2]). Den Priesterdienst versahen aber gewiss keine anderen als die Hauspriester der Familie, sonst ginge es wohl nicht leicht, Unzucht mit Opfer zu verbinden.

Nach Vorgehendem liesse sich der in Israel eingenommene Standpunkt in Folgendem darstellen: Bei einem getheilten Reiche kann unmöglich noch von einer Concentrirung des Opfercultus die Rede sein; die Theilung aber ist durch die Propheten Gottes gutgeheissen und anerkannt und zwar nicht blos durch den Schiloniten Achijah, sondern auch durch den judäischen Propheten Schmajah [3]); demnach konnte man zum früheren Usus zurückkehren, d. h. den Opfercultus freigeben; man brauchte ihn weder durch Ortsbestimmung zu beschränken, noch an die Priester der Aharoniden sich zu binden. War aber der Altar von den Aharoniden losgelöst, was schien natürlicher und angemessener, als dass der König selbst das Hohepriesteramt ausübte? So wurde Jarobh-am rex et pontifex [4]).

Man dürfte nicht fehlgehen, wenn man annimmt, dass auch in Israel nichtsdestoweniger levitische Priester fungirt haben. Die Bemerkung „אשר לא היו מבני לוי" besagt, dass Jarobh-am auch nicht levitische Priester eingesetzt hat, schliesst aber nicht nur die levitischen Priester nicht aus, sondern scheint vielmehr deren Vorhandensein vorauszusetzen [5]). Besonders dürften sich die Priester aus der Linie Ithamar, deren Oberhaupt von Sch'lomoh verbannt wurde [6]), dem Jarobh-am angeschlossen haben. Eine Bestätigung dieser Annahme bietet der Prophet J'cheskel. Dieser spricht immer nur von Priestern

---

1) Hos. 4, 14. was wohl auch nur, weil sie Fleisch essen wollten, geschah. — 2) Im zweiten Reiche erschwerte man auch den Genuss des gewöhnlichen Fleisches. Man erklärte es für verunreinigend בשר תאוה מטמא וכו׳ vergl. תוספתא מעשר שני פ״א und zu נדה am Ende, ferner ירושלמי מעשר שני פ״א ה״ג. Man unterschied hierbei zwischen zum Opfer geeigneten und ungeeigneten Thieren. Vergl. ferner Cholin 44a. Die strenge Absonderung der Fleisch- von Milchspeisen (das. 103a ff. u. 105a) wäre vielleicht darauf zurückzuführen. — 3) I. Kön. 12, 24. — 4) Usijah der judäische König strebte dasselbe an, vergl. II. Kön. 15, 4 ff.; Chron. 26, 16 ff. im ersteren ist der Text defect. Diesen König trifft der Vorwurf um so härter, als dieser Tempel von jeher die Stätte der Aharoniden gewesen. — 5) Vergl. I. Kön. 12, 31 und das. 13, 33. — 6) Vergl. I. Kön. 2, 27; I. Chron. 24, 3 u. 6.

der Kinder Zadoks, unter welchen gewiss jener Priester dieses Stammes zu verstehen ist, der unter Sch'lomoh fungirt hat. Von diesen Priestern sagt er, dass sie allein würdig seien, zum Dienste Gottes zugelassen zu werden, nicht aber die übrigen Priester und Leviten, die beim Abfalle Israels mitgerissen wurden [1]). Der Prophet Hoschea spricht von Priestern schlechthin, was an keine andern als die Aharoniden denken lässt [2]); ebenso ist es in der Erzählung von dem priesterlichen Lehrer der Samaritaner [3]).

Das Thatsächliche wird sich wohl naturgemäss zugetragen haben. Manche Priester, Leviten und sogar Laien, Anhänger des R'chabham, wanderten aus, andere aber, die entweder politisch gleichgiltig oder für die neue Regierung günstig gesinnt waren, blieben natürlich im Lande, und manche, welchen nach irgend einer Richtung zu misstrauen Jarobh-am genügende Ursache hatte, wurden verdrängt. Jarobh-ams Vorgehen gegen die Aharoniden ist nicht tadelnswerther, als dies der Aharoniden der Maccabäerzeit den Daviden gegenüber, wo sie die Regierungswalt mit dem Pontificat verbunden haben.

D.

Dass es dem Jarobham leicht gelungen war, die Festtage des siebenten Monats auf den achten zu verlegen, ohne im Volke auf eine grössere Opposition zu stossen, lässt sich durch Folgendes erklären.

Die regelmässige Zeitbestimmung der Festtage war, selbst wenn sie auch eingehalten wurde — was bekanntlich nicht immer der Fall war — dem Volke nur durch vorhergehende Ankündigung bekannt worden [4]). Nun konnte das Fest auf jene Zeit verlegt werden, wo in Palästina der Regen eintritt [5]). Nicht nur, dass hierdurch die Abhaltung von den Wallfahrten nach Jerusalem erzielt wurde, verhinderte auch die Ungunst der Witterung grössere Znsammenströmungen des Volkes, was kein unbedeutendes Moment für einen despotischen Staat ist.

Das Pessachfest mochte dem Jarobh-am weniger Bedenken erregt haben. Dies wurde ja mehr als Familienfest in der Heimat bei den

---

[1]) Vergl. Ez. 40, 46; 43, 19; besonders 44, 10—16. — [2]) Hos. 4, 4—9; 5, 1; 6, 9. — [3]) II. Kön. 17, 27 u. 28. — [4]) Der Neumond des Siebenten wurde dem Volke der wichtigen Festtage wegen, die in diesem Monat stattfinden, durch Posaunenschall in Erinnerung gebracht. Lev. 23, 24 ff.; vergl. das Wörtchen אך das. V. 27, 34 u. 39. — [5]) Vergl. Taanith 6a u. 10a.

Bamoth gefeiert, was auch in J'hudah üblich war[1]. Hierzu mag auch die ungünstige Witterungszeit beigetragen haben; hat man doch aus diesem Grunde während des zweiten Tempels häufig einen Monat eingeschaltet, um das Fest zu verschieben[2]. Was aber das Wochenfest betrifft, so dürfte dies überhaupt stiefmütterlich behandelt worden sein; denn obwohl die Ernte abgeschlossen ist, eignet sich dennoch die Jahreszeit nicht gut für eine weite Wallfahrt. Die Herbstwallfahrt, bei der alle Arbeit abgeschlossen und der Segen des Feldes eingeheimst ist, hatte das Gewissen beschwichtigt und dem Gemüthe genügt. Die anderen Feste konnten bei den heimischen Altären abgehalten werden.

Allein bei den Gebildeteren und Fachkundigen des Volkes musste diese neue Einführung gerechtfertigt werden oder wenigstens den Schein des Rechtes für sich haben. Ich vermuthe, dass Jarobh-am, so wie er in Bezug auf die Kälber und die Freigebung des Priesterthums auf das Alterthum zurückgegriffen und gewissermassen eine Orthodoxie vertreten hat, ebenso bei diesem Feste gethan; nur hat er ein vormosaisches Fest zur Wiedereinführung gebracht, das im Volksgedächtnisse sich wohl erhalten haben mag. Was mich auf diese Vermuthung leitet, ist Folgendes:

Die Festrolle in Leviticus[3] enthält nach ihrem Schlussworte ein Postscriptum[4]. Diese Form ist es nicht, was befremdet, denn es gibt im Pentateuch deren ähnliche[5]; sondern was hier auffällt, ist, dass der Gesetzgeber noch einmal das schon besprochene Sukkothfest aufnimmt, indem er nachträglich als Grund desselben die Erinnerung an die Wüste angibt mit der hinzugefügten Vorschrift, an diesen Tagen die vier Festpflanzen zu nehmen. Das Merkwürdigste aber ist, dass er es noch für nothwendig hält, trotzdem er zweimal von diesem Feste gesagt, dass es am fünfzehnten des siebenten Monats stattfinde, einzuschalten: „Ihr sollt es feiern als ein Fest dem Ewigen sieben Tage im Jahre; eine ewige Satzung für eure Nachkommen; im siebenten Monat sollt ihr es feiern“ [6]. Was soll denn diese nochmalige Ermahnung, dass man es sieben Tage und am siebenten Monat feiere, bedeuten? [7]

---

[1] Vergl. II. Kön. 23, 22. — [2] Vergl. Sanhedrin 11a. — [3] תורה מגילה מגילה ניתנה. — [4] Lev. 23, 30—43. — [5] Vergl. Ex. 30, 1—10; Lev. 20, 27. — [6] Lev. 23, 41. — [7] Man wäre geradezu versucht, dieses Postscriptum im Geiste der modernen Kritik als ein Einschiebsel aus der Zeit Jarobh-ams anzusehen. Doch nein! Dieses Postscriptum müsste dann gerade gegen die moderne Kritik zeugen.

Nimmt man aber an, dass in vormosaischer Zeit ein ähnliches Fest etwa zehn Tage hindurch und im achten Monat üblich war, der Gesetzgeber aber diesem Feste eine andere Idee zu Grunde legen und es überhaupt auch der Zeit nach aus der früheren Praxis bringen will, dann verstehen wir dies Alles, auch die gewählte, einschärfende Form eines Postscriptums.

Eine weitere Betrachtung der Gebräuche, die in späterer Zeit an diesem Feste üblich waren, zeigt uns viele, auf welche grosses Gewicht gelegt wurde, deren Ursprung aber ganz unklar ist. Diese sind:

a) Das Wasseropfer — נסוך המים — welches ein Streitobject zwischen Pharisäer und Zaduccäer abgegeben hat. Die Pharisäer hatten den Brauch, am Laubhüttenfeste beim Morgenopfer nebst der Weinspende eine Wasserspende darzubringen, welche am Abend früher an der Schiloahquelle geschöpft wurde. Besonders festlich lärmend aber ging es am Anfange der Halbfesttage, nämlich am Abende des Fünfzehnten, zu. Priester, Leviten, Männer und Frauen, Greise und Kinder, Gelehrte und Laien, Alles überliess sich einem Uebermasse der Festesfreude bei Sang und Tanz. „Wer keine Simchath Beth haschoebhah gesehen — dies ist der Name des Freudenfestes — der hat nie ein Freudenfest gesehen," war ein geflügeltes Wort im Munde des Volkes [1]). Die Zaduccäer belachten und bespöttelten diesen Brauch und leugneten die Nothwendigkeit dieses Wasseropfers überhaupt, was zuweilen zu Streit und Kampf geführt hat [2]). Fragt man aber nach der Begründung für dieses Opfer, das thatsächlich im Pentateuch nicht vorkommt, so wissen die Pharisäer ausser nichts beweisenden Deutungen nur anzugeben, es sei dies eine alte Tradition, die aber schon zu Zeiten des Propheten J'schajah bekannt war [3]). Thatsächlich ist der Ursprung dieses Brauches in Dunkel gehüllt.

b) Ein zweiter ähnlich dunkler Brauch ist die Ceremonie der Bachweide — ערבה —. In der Nähe Jerusalems war eine Weiden-Au, die sogar die Römer, der Volksanschauung Rechnung tragend, steuerfrei belassen hatten; von dieser nun wurden während der Festtage Weidenzweige geholt und unter Posaunenklang und Hosiannah hielt man mit diesen Weiden täglich einen Umzug um den Altar, worauf

denn diese lässt ja Leviticus jedenfalls nach Joschiahu entstanden sein. Wozu dann noch ein Protest gegen ein Reich, das nicht mehr vorhanden ist?

1) Vergl. Sukkah 40a ff., 42b, 51a. — 2) Vergl. das. 48b. — 3) Vergl. Taanith 2b ff. u. Sukkah 48b mit Bez. auf Jes. 12, 3.

er mit denselben geschmückt wurde. Am siebenten Tage wurden die Umzüge sieben Mal wiederholt, darauf wurden die Zweige durch Schlagen auf dem Boden neben dem Altare ihrer Blätter entledigt[1]). Auch für diesen Brauch weiss man nichts anzuführen, als die Tradition von den Propheten her[2]).

c) Dieses Fest hat aber in der Mischnah eine eigenthümliche Färbung erhalten, die seinem Wesen scheinbar widerspricht. Es wird gewissermassen zu einem Regenfeste, in das aber die Hütte nicht gut passt. Da heisst es: Am Sukkothfeste wird das himmlische Urtheil gesprochen, welches Wasserquantum dem Lande gewährt werde[3]). Eben an diesem Feste beginnt man mit der Einschaltung des Gebetes von der göttlichen Macht, regnen zu lassen. Nach R. Elieser beginne man damit schon am ersten Tage. R. J'hoschua findet dies wirklich mit dem Gebrauch der Hütte nicht gut vereinbarlich und verschiebt dies Gebet auf den letzten Tag. Von ersterem, dem man (nebenbei bemerkt) nachrühmt, dass er niemals etwas gelehrt, was sich nicht auf alte Traditionen stützte, wird ferner angeführt, dass der Feststrauss, zu dem bekanntlich vier Pflanzenarten gehören, eigentlich genommen wird, um sich das göttliche Wohlwollen in Bezug auf den Regen zu erbitten[4]).

Alles dies hat doch wenig oder gar nichts mit jenem Einheimsefeste am fünfzehnten des siebenten Monats im Pentateuch zu thun. Wenn ja dieser göttlichen Gabe, dem Regen, Rechnung getragen werden soll, so würde dies am passendsten um diese Zeit im achten Monate sein, wo in Palästina die Niederschläge beginnen und der siebzehnte Cheschwan als der letzte Termin des zu erwartenden Regens gilt.[5]) Diese Betrachtungen bringen mich auf das Folgende:

In der Geschichte der Sintfluth werden genaue Daten angegeben; am siebzehnten des zweiten Monats trat die Sintfluth ein, also im Cheschwan; am siebzehnten des siebenten Monats blieb die Arche stehen, also im Nissan. Am siebenundzwanzigsten aber des zweiten Monats war die Erde ganz trocken[6]). Mithin begann die Fluth an einem 17. und hörte auf an einem 27. Cheschwan.

Wie! sollten nicht etwa diese zehn Tage zwischen den beiden Daten festlich begangen worden sein?

---

[1]) Aehnliches ist noch in der Synagoge üblich. Man nennt den Tag Hoschana Rabbah. Vielleicht soll dieses lärmende Schlagen das Niederprasseln des Regens andeuten. Siehe weiter. — [2]) Sukkah 44a. — [3]) Rosch-haschanah 16a. — [4]) Taanith 2a ff. b. — [5]) Vergl. Taanith 6a. — [6]) Gen. Cap. 7 und 8.

Wir werden dann auch verstehen, warum die Daten so genau angegeben sind, und woher sie entnommen wurden. Es waren dies eben alte semitische Festtage. Was sonst von dem Raben, der Taube und dem frischgepflückten Olivenblatte erzählt wird, mag mit alten Ceremonien eines solchen Festes im Zusammenhange stehen[1]).

Ich bin am Ziele. Der Gesetzgeber hebt ein altes Archen- und Sintfluthfest, welches im achten Monat gefeiert wurde, auf und setzt an Stelle desselben das Hüttenfest im siebenten Monate. Für die Arche tritt die Hütte ein und mit Rücksicht auf ältere Bräuche, vielleicht im Gegensatz zu diesen ordnet er an, gewisse Pflanzen zu nehmen, so dass das Fest einen national-historischen und zugleich herbstlichen Charakter erhält. Nun begreifen wir, weshalb er einschärft, die Feier durch sieben Tage im siebenten Monate abzuhalten.

Bekanntlich lässt ein Volk von tief eingewurzelten Bräuchen nicht leicht ab. Es mögen zur Zeit Jarobh-ams die alten Festtage und ihre Bräuche nicht ganz aus dem Gedächtnisse des Volkes verschwunden gewesen sein; Jarobh-am greift auf diese zurück und sanctionirt sie, ohne auf den geringsten Widerstand zu stossen.

Die alten Sintfluthfeste fielen der Vergessenheit anheim, aber mancher Brauch dieses alten Festes blieb selbst in Judäa am Sukkoth-feste haften; die Propheten haben es zugelassen, vielleicht gar sanctionirt. Deshalb der Cultus der Wasserspende, die Ceremonien mit der Bachweide und die eigenthümliche Färbung des Festes überhaupt. Was mich in dieser Vermuthung bestärkt, ist Folgendes:

Aus einer liturgischen Ordnung des Tempels ersehen wir, dass am ersten Halbfeste, also auf den Abend der grossen Festlichkeiten, die wir oben angeführt haben, folgend, für den Levitenchor der Psalm 29 als Tagesordnung bestimmt wurde[2]). Was hat der Inhalt dieses Psalms mit dem Charakter des Festes gemein?[3]) Der Dichter fordert

[1]) Thatsächlich wurde nach Lucian (De dea syria; — Ueber das syrische Hierapolis) in dem Heiligthume der Juno am Libanon ein ähnliches Fest über einem Erdspalt, der die Wässer der Fluth aufgenommen haben soll, gefeiert. Vergl. Schenkel, biblisches Lexikon, Sündfluth. Ob die Syrer es von den Israeliten genommen oder umgekehrt, wäre einer Untersuchung nicht unwerth.

[2]) Sukkah 55a. Raschi hiezu על שם שהיו תחלת בית השואבה דהיינו כבוד ועז ובאותו מזמור קול ה׳ על המים על שם ניסוך המים, was kaum befriedigt.

[3]) Die Auffassung, dass dieser Psalm während eines Sturmes gedichtet ist, kann ich nicht theilen, weil es einen solchen Sturm, der die Wüste Kadesch zittern und den Libanon tanzen macht, kaum gibt. Der Ps. ist, wie im Texte dargestellt, eigens zu einem Sintfluthfest verfasst. בני אלים gleich בני אלהים in

die Natur auf, den Ewigen zu verherrlichen, schildert dann, wie das sonst so bezeichnete göttliche Wort[1]) jetzt stürmisch als göttliche Stimme waltet, im Westen über die Meeresmassen, im Norden lässt sie Berge gleich Thieren hüpfen, im Süden die Wüste durchbeben, und in der Burg des Herrn ertheilt Ihm alles Ehre. Er schliesst dann damit: יהוה hat gethront über der Sintfluth[2]), und es thront יהוה als König in Ewigkeit; יהוה möge Macht seinem Volke verleihen, יהוה möge segnen sein Volk mit Frieden. Aus diesem Schlusse ist wohl ersichtlich, dass der Dichter die Sintfluth vor Augen hatte und zum Ausdruck bringen wollte, dass derselbe Gott noch immer König ist, und seine Stimme schaltet über die ganze Natur[3]).

Hängen nun besagte Gebräuche des Sukkothfestes mit der Idee eines Sintfluthfestes zusammen, dann wird uns alles klar, und die liturgische Verwendung des Psalms illustrirt geradezu den Inhalt unseres Festes.

Zerrissen ward das Reich. Eine gewisse orthodoxe Richtung bot dem Jarobh-am die Handhabe, die Herzen in Israel von einander zu reissen, um seine persönlichen Ambitionen zu fördern. Die Geschichte stigmatisirte ihn ירבעם חטא והחטיא את הרבים. Durch nichts wurde dieser Riss so perfect, als durch die Verschiebung des Sukkothfestes. Deshalb wissen S'charjah unter den Propheten[4]) und R. Samlai unter den Agadisten[5]) für die messianische Zeit kein bezeichnenderes Vereinigungs- und Verbrüderungsfest als dieses, wo die Menschen gleichsam unter Einer Hütte friedlich mit einander weilen werden.

Ijobh 38, 7. ובהיכלו bezieht sich auf die himmlische Burg wie Ps. 11, 4 ה׳בהיכל קדשו ה׳ בשמים וגו׳.

[1]) Vergl. Ps. 147, 15 und 18. — [2]) Aehnlich ישבת לכסא Ps. 9, 5. Er thront als Richter. — [3]) מבול bezeichnet auch nicht gerade Wasserfluth, deshalb bei den Rabbinen „מבול של אש." Es bedeutet etwa „Zerstörung" im Allgemeinen, daher wird auch immer erklärend hinzugesetzt, dass von einem Mabul durch Wasser die Rede ist, z. B. הנני מביא את המבול מים על הארץ Gen. 6, 17. והמבול היה מים das. 7, 6 und dgl., bezeichnet aber ausschliesslich die bekannte Sintfluth, weshalb wohl auch der achte Monat ירח בול in I. Kön. 6, 38. genannt wird. — [4]) Zach. 14, 16 ff. [5]) Abhodah sara 3a.

David Friedländer und Probst Teller.

Von

Dr. BENJAMIN RIPPNER.

David Friedländer, der jüdische Kaufmann, und Abraham Teller, der christliche Theologe, das einstige Mitglied der Akademie und die Seele des Berliner Consistoriums am Ausgang des vorigen Jahrhunderts, sind heute fast vergessene Grössen, längst erloschene Leuchten. Es ist eben eine alte Erfahrung, dass viele Berühmtheiten kaum bis zu ihrem Tode berühmt bleiben, geschweige denn lange über denselben hinaus; bei weitem die meisten unter Denen, welchen es gelingt, sich einen Namen auf Erden zu gewinnen, überleben ihren Ruhm, und nur bei sehr Wenigen lebt ihr Ruhm länger als sie. Zu dieser erlesenen Schaar gehört selbst Teller nicht. Wilhelm Scherer widmet ihm in seiner Geschichte der deutschen Literatur ungefähr eine halbe Zeile.

Aber der Mann genoss seiner Zeit mit Recht ein grosses Ansehen, er war nicht nur ein Talent, sondern auch ein Charakter; er hat nicht nur während der Regierung Friedrich des Grossen, wo es leicht und bequem war, in Berlin ein freisinniger Geistlicher zu sein, das Banner des Rationalismus hochgehalten, sondern er hat diese Fahne auch dann nicht verlassen, als unter dem Nachfolger des grossen Königs der Pietismus durch Wöllner zur Herrschaft gelangte, ein Pietismus, der auch Kant so lästig geworden ist und sich merkwürdiger Weise mit den entsetzlichsten Ausschreitungen auf sittlichem Gebiete so gut vertrug.

Als David Friedländer am Schluss des vorigen Jahrhunderts mit Teller den Briefwechsel anknüpfte, wegen dessen Teller auch in der Geschichte des Judenthums eine würdige Stellung einnimmt, war

dieser ein betagter Mann, aber er war gerade durch den mannhaften Widerstand, den er der von oben begünstigten religiösen Richtung entgegensetzte, in Berlin im Zenith seines Ansehens.

David Friedländer war, als er vor der Oeffentlichkeit mit Teller in einen brieflichen Verkehr über religiöse Fragen trat, den Fünfzigern nahe, also über die Zeit der jugendlichen Uebereilungen längst hinaus. Er genoss damals sowohl unter seinen Glaubensgenossen, wie in den christlichen Berliner Kreisen, welche der Aufklärung zugethan waren, eine Autorität, die er in der Folgezeit zu behaupten nicht im Stande gewesen ist: er war schon ein vergessener Mann, als er im Jahre 1834 als vierundachtzigjähriger Greis starb; sein Tod erinnerte erst wieder daran, dass er einmal gelebt hatte

David Friedländer hat, das soll nicht bestritten werden, seine Verdienste um das Judenthum. Erwägt man den Lauf der Welt, wo so viele reiche Kaufleute einzig ihren Geschäften, ihren Vergnügungen leben, so werden wir dies schon rühmend hervorheben, dass er seine Musse der Wissenschaft und den öffentlichen Angelegenheiten widmete, dass er den Ehrgeiz hatte, am Werke der politischen und religiösen Emancipation des Judenthums zu arbeiten; Friedländer war auch ein freigebiger Mann; er war durch die Schule Mendelsohns gegangen; von dort hat er die Lehre: richesse oblige, und bekanntlich wissen noch heute nicht einmal alle reichen Leute, dass ein grosser Besitz zu edlem Thun verpflichtet.

Aber es scheint, als wenn bei Friedländer der Reichthum die nothwendige, nicht wegzudenkende Grundlage für seine schriftstellerische Wirksamkeit gewesen wäre; Mendelsohn, mit dem sich Friedländer so gern verglich, war ein Philosoph und Bibelforscher, der später Kaufmann geworden ist, Friedländer war ein Kaufmann, der sodann, als seine Mittel es ihm erlaubten, Philosoph wurde. In seinem Comptoir, in seinen Geschäftsbüchern war er zu Hause, in den Wissenschaften ist er nie mehr als Gast, als Dilettant gewesen; für einen reichen Kaufmann war er kein übler Schriftsteller, für einen Fabrikanten ein beachtenswerther Bibelkenner, unter den Speculanten seiner auch in merkantiler Beziehung so viel bewegten Zeit konnte er sogar für einen philosophischen, für einen speculativen Kopf gelten; aber er besass nicht entfernt die Fähigkeit, eine grosse schriftstellerische Wirkung zu erzielen.

David Friedländer hat nur in einem Punkte noch directen Einfluss auf das Judenthum der Gegenwart, und zwar betrifft dieser Punkt die

Stellung der Rabbiner in Preussen. Als nach den Freiheitskriegen die Reaction überall an's Ruder kam, hatten auch die Reformbestrebungen der Juden darunter empfindlich zu leiden. Die Orthodoxen fanden besonders in Preussen bei den Behörden ein williges Ohr, wenn sie die Hilfe der Polizei anriefen, um die Reformgottesdienste zu verbieten, um die Betstuben der Aufgeklärten zu schliessen. Dadurch war bei den Freisinnigen, die in Berlin im Vorstande sassen, ein nicht unberechtigter Groll gegen die Orthodoxen und gegen deren Leiter, die Rabbiner, entstanden, und so leistete denn im Jahre 1820 der Vorstand der Berliner Gemeinde, dessen Präses der Bankier Gumpertz war, dessen eigentliche Leitung jedoch sich in den Händen David Friedländers befand, der Regierung den gar nicht unwillkommenen Dienst, ein Gutachten abzugeben, welches die Rabbiner herabwürdigte.

Die Sache verhielt sich folgendermaassen: Die Regierung des Königreichs Sachsen hatte sich nach Berlin an's Ministerium gewandt, um Auskunft über die Verhältnisse der Rabbiner zu erhalten. Hierauf gab dann der Judenälteste Gumpertz, den das Berliner Ministerium befragte, einen Bescheid, dass „die Thätigkeit der Rabbiner sich lediglich darauf beschränkte, in Sachen des Ceremonialgesetzes über erlaubte und unerlaubte Speisen zu entscheiden, auch die Schlächter über ihre Kenntnisse der Schlachtgesetze und was dem zugehörig zu prüfen und über den Ausfall der Prüfungen Zeugnisse zu ertheilen. Von den Functionen der christlichen Geistlichen sind sonach die Rabbiner in den wichtigsten Geschäften ganz verschieden". „Sehr füglich und passend", meint Gumpertz, das Mundstück David Friedländers, „könnte man die Rabbiner jetzt Kauscherwächter nennen, da ihre Functionen sich hauptsächlich auf die Entscheidung über erlaubte und unerlaubte Nahrungsmittel, über das Kauschern der Speisen und Getränke und was dahin einschlägt, beziehen." Will man die Liebenswürdigkeit dieses Gutachtens ganz würdigen, so muss man erwägen, dass der Mann, der es abgab und der andere, der es inspirirte, über das „Kauschern" längst hinaus waren, und somit die Rabbiner als Wächter über Dinge bezeichneten, die gar keine Wacht verdienen.

Die sächsische Regierung hat sich um dies Gutachten später nicht viel gekümmert, sondern Frankel zum Oberlandesrabbiner mit wichtigen, staatlich geregelten geistlichen Functionen ernannt. Aber der preussischen Regierung war dies Gumpertz-Friedländer'sche Gutachten, durch welches den dem conservativen Judenthum ehrwürdigen

Autoritäten ihre Würde abgesprochen wurde, nur recht; der Minister verfügte unter Bezugnahme auf Herrn Gumpertz für alle Judengemeinden Preussens, dass „die Rabbiner als Religionslehrer im Sinne der christlichen Geistlichen nicht angesehen und behandelt werden können“. Und was die Hauptsache ist, dieser Berliner Judenschafts-Aelteste Gumpertz ist für Altpreussen maassgebend geblieben bis auf den heutigen Tag; noch heut sind die Rabbiner in Altpreussen „Kauscherwächter“ und nichts weiter; das Gesetz giebt ihnen nicht die Autorität, deren sie sich in Neupreussen und im übrigen Deutschland erfreuen; den Groll, den Friedländer und seine Getreuen wegen Schliessung des Jacobsohn'schen Tempels gegen die Rabbiner hegten, müssen wir noch heute büssen.

Es ist wohl hiernach selbstverständlich, dass Friedländer kaum ein Recht hatte, sich als den Nachfolger und Erben Mendelsohns zu betrachten, wenn auch Schmeichler und Unkundige dem reichen Fabrikanten, der ein grosses Haus ausmachte, diesen Ehrentitel gaben. Die religiösen Anschauungen dieser beiden Männer gingen völlig auseinander. Friedländer that zwar zuweilen so, als habe Mendelsohn ihm seine innersten Gedanken offenbart, und als sei diese Mendelsohn'sche Geheimlehre mit seinen Ansichten völlig übereinstimmend; wir haben jedoch Grund, die Behauptung anzuzweifeln, als habe Mendelsohn vor der Welt eine andere religiöse Ueberzeugung ausgesprochen als vor seinen Freunden, als habe er gerade vor Friedländer sein ganzes Herz ausgeschüttet. Der reichere Jude war auch unserm Mendelsohn nie der bessere Jude. Bestenfalls wirft es kein günstiges Licht auf den Charakter Friedländers, wenn dieser das veröffentlicht, was ihm sein Meister als Geheimniss anvertraut hat.

Nach dem, was wir von den Schriften und dem Lebenswandel dieser beiden Männer wissen, besteht ein Unterschied zwischen ihnen, wie zwischen einem gemässigt Liberalen und einem stürmisch Radicalen, ungefähr wie, um ein Beispiel aus der Neuzeit zu nehmen, wie zwischen Frankel und Holdheim. Jedoch nein, bei diesem Vergleich geschieht Holdheim offenbar Unrecht, denn Holdheim wäre zu dem Schritte, zu der Schrift, die Friedländer mit Teller in Beziehung brachte, nicht fähig gewesen. Was hat es mit dieser Schrift für eine Bewandtniss?

Im Jahre 1799 erschien in Berlin ein Sendschreiben an Seine Hochwürden Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin von einigen Hausvätern jüdischer Religion. Das Sendschreiben zeichnete

sich nicht durch Kürze aus, es war sechsundachtzig Seiten lang und der langen Rede kurzer Sinn war der: wir sind zur Taufe bereit, falls uns nur beim Uebertritt das Bekenntniss der specisisch christlichen Dogmen erlassen wird. Das Sendschreiben bekundet überall einen ungeheuren Abscheu gegen Ceremonieen, aber dieser Widerwille bezieht sich, wie aus diesem Zugeständniss zu ersehen ist, offenbar nur auf die jüdischen, nicht auf die anderwärts gepflegten.

Wenn wir dies Sendschreiben nicht gar zu hart beurtheilen wollen, so müssen wir nicht vergessen, dass der Autor genau genommen gar nicht schreiben konnte; er kann es nicht ertragen, wenn seine Worte auf die Wagschale gelegt, wenn sie sorgfältig geprüft werden; er braucht die Worte, nicht selten aus keinem anderen Grunde, als weil sie hübsch klingen, weil sie angenehm oder bedeutend in's Ohr fallen; ob sie gerade den rechten Sinn dessen wiedergeben, was er sagen will, das kümmert ihn weniger, zumal er das selbst nicht so ganz genau weiss.

So ist es getadelt worden, dass sogleich auf der ersten Seite dieser Schrift der Talmud als ein „mystisches Buch" geschildert wird; bei jedem andern Autor würde ein solcher Satz zu dem Urtheile berechtigen, dass der Verfasser den Talmud nicht kennt; bei Friedländer wäre diese Annahme falsch, sondern hier bietet sich nur die Erklärung, dass Friedländer mit seinem Hasse gegen die Mystik, die bei den Rationalisten so verpönt war, sogleich auf der ersten Seite Parade machen wollte, und dass er sie zu diesem Behufe in seine Darstellung hineinzerrte, mochte sie nun hineinpassen oder nicht.

Bei dem Phrasenhaften und der Unklarheit dieser Schrift ist es schwer, den Gedankengang zu fixiren. Der erste Theil ist der Ausdruck des Ingrimms über das jüdische Ceremoniell, der zweite Theil gilt einer herben Verurtheilung der christlichen Dogmen, daran schliesst sich die Bitte um die Aufnahme in ein Christenthum ohne Christus, überhaupt excl. Dogmen, incl. Taufe.

In diesem merkwürdigen, durchweg zweideutigen Schriftstück, das sich für alle Fälle auch den Rückzug zum Judenthum offen halten will, finden sich Stellen, die von inniger Liebe zum Judenthum beseelt sind und die auf Alles eher schliessen lassen, als auf die Absicht, sich vom Judenthum loszusagen. Da heisst es z. B.: „Wohl dem Jüngling, wenn er nicht mit der Schale zugleich den ganzen Kern verwirft; wenn die Empfindung der Ehrerbietung, die er von Kindheit an für seine Religion in seiner Seele nährte, sich zwar vom Zufälligen ababer desto mehr auf das Wesentliche wendet; diese Wärme ist ganz

auf das Wesentliche unserer Religion gerichtet, welchem anzuhangen wir nicht eher als mit unserem Leben aufhören können". Der Autor verpflichtet sich allerdings nur, „dem Wesentlichen seiner Religion" bis an sein Lebensende anzuhangen; aber ist es nicht immerhin ein ziemlich schwieriges Experiment, sich von seiner Religion loszusagen und dem Wesentlichen derselben unverbrüchlich anzuhangen?

Der Autor meint, dass im Allgemeinen Mystik den jugendlichen Verstand verdumme, aber den begabten Jüngling wecke und schärfe sie; darum sei Mendelsohn in der Pflanzschule der Mystik erst recht zur vollen Entfaltung gekommen, und Friedländer lässt nicht undeutlich durchmerken, dass er damit seinen eigenen Entwickelungsgang zu zeichnen glaubt. Aber nicht nur der Durst nach Erkenntniss habe ihn zu einer Prüfung der überkommenen Religion veranlasst, sondern auch das Streben nach weltlichen Vortheilen, nach den bürgerlichen Rechten, die dem Juden versagt seien. Friedländer macht hier das ihm bequeme, aber den meisten Israeliten ganz unmögliche Zugeständniss, dass das politische und sociale Elend der Juden auf Rechnung des Ceremonialgesetzes müsse geschrieben werden. Und da nun Friedländer von Haus aus so gescheidt war und obendrein durch die Schranke der Ceremonieen nicht mehr gehemmt wurde, so sei er zur Erkenntniss der Vernunftreligion vorgedrungen, die er dann auf zwei kleinen Seiten noch weitschweifig und ungeschickt genug entwickelt; der Kern ist: es giebt einen Gott, es giebt eine Seele und die Menschen sind dazu da, um glücklich zu werden.

Wir wollen über den letzten Satz nicht weiter streiten, wollen nicht weiter hervorheben, wie wenig dieser Satz zu der ernsten und strengen Moral eines Kant passt, der doch damals, als das Sendschreiben erschien, auf dem Höhepunkt seines Wirkens stand, sondern den Gedankengang Friedländers weiter verfolgen. Diese Lehren nun von Gott und der Seele, von der Tugend und dem Glücklichwerden seien für den grossen Haufen zu hoch. Bekanntlich will eigentlich keiner zum grossen Haufen gehören; warum sollte nun gerade Friedländer nicht ein Recht haben, sich für etwas Besseres zu halten? Und desshalb habe Moses, um diese Lehren zu schützen, die Ceremonialgesetze gegeben; und jetzt folgt eine Skizze der jüdischen Geschichte und der Entwickelung des Judenthums, in der zum Beispiel von dem glänzenden Aufschwung des jüdischen Geistes in Spanien kein Wort erwähnt wird. Besonders unvernünftig scheint es dem Verfasser des Sendschreibens, dass „in allen Gebeten, sogar in Dankgebete für genossene Speisen, in den Segens-

sprüchen unter dem Trauhimmel das Klagegeschrei der Sclaven erschalle, die nach Erlösung schmachten". Für gewöhnlich gilt es als das Zeichen eines edlen Geistes, nicht bei vollen Fleischtöpfen der verlorenen Freiheit zu vergessen, nicht um den Genuss irdischen Gutes ideale Güter hinzugeben. Man hält es für einen Vorzug, wenn durch Knechtung die Gesinnung nicht knechtisch wird. Friedländer jedoch hat stumpfe Sclaven lieber, er wird gestört durch „das Klagegeschrei von Sclaven, die nach Erlösung schmachten". Da nun Friedländer gerade bei der Arbeit ist, der positiven Religion, in der er geboren ist, den Garaus zu machen, so kömmt es ihm nicht darauf an, dies Geschäft bei dem Christenthum sogleich mitzubesorgen; das Judenthum ist grundschlecht, das Christenthum ist noch ärger, die Juden stehen auf der tiefsten Stufe, die Christen noch eine Stufe tiefer; „eine tiefe Finsterniss," so declamirt er, „hatte sich aller Köpfe bemächtigt, man durchwandelt lange Jahrhunderte ein für wahre Tugend ödes Gefilde." In diesem Capitel sind einige sehr hübsche Stellen über jüdische Tugend, die zwar in ein Sendschreiben, dessen Autor zur Taufe bereit ist, so wenig hineingehören, wie etwa ein Loblied auf die Franzosen in ein Manifest, in welchem ihnen der Krieg erklärt wird, die aber darauf berechnet sind, den gebildeten Juden, die an dem Sendschreiben Anstoss nehmen könnten, Sand in die Augen zu streuen.

Was nun thun? Das Judenthum passte ihm nicht, wegen des Ceremonialgesetzes, das, wie Friedländer ganz bestimmt weiss, Moses selbst aufheben würde, wenn er die Ehre hätte, ein Zeitgenosse David Friedländers zu sein; wir sehen, er schätzt den Moseh gar nicht gering, er schätzt ihn so hoch wie sich selbst; aber das Christenthum passte ihm auch nicht. Der einfachste Ausweg, auf den ein Kind käme, wäre der, zu bleiben, was Friedländer schon war, ein Jude ohne Ceremonialgesetz. Aber dabei ging ja das Beste verloren, die politische Emancipation, die guten Bissen aus der Schüssel, welche der Staat seinen Bürgern vorsetzte. „Es ist die unerlässliche Pflicht eines jeden Menschen," so lesen wir, versteht sich in aller Redlichkeit, „seinen Wohlstand zu befördern;" es ist sogar „eine heilige Pflicht, die Nachkommen in eine Lage zu bringen, wo sie nicht allein der grossen Staatsgesellschaft nützlich werden, sondern auch für sich eines frohen Genusses des Lebens theilhaft werden können". Wegen dieser unerlässlichen, wegen dieser heiligen Pflicht bittet Friedländer den Probst Teller, den Prediger der Berliner Petrikirche, doch einmal ein Uebriges zu thun und ein Auge zuzudrücken und ihn zu taufen, ohne dass er darum Christ würde.

Tellers Antwort ist in der Form äusserst liebenswürdig, warum sollte er den durch schroffe Worte zurückstossen, der ihm soweit entgegengekommen war, aber sie weist doch den Sendschreiber entschieden zurück. Die Antwort Tellers ist kein Meisterstück, weder durch Stil noch durch die Schärfe des Gedankens; aber sie hebt sich auf's Vortheilhafteste ab von dem Tone des Sendschreibers, der wie auch immer sein Gewissen beschwichtigen möchte, um seiner Begehrlichkeit Genüge zu thun. Um den Dünkel zu bannen, als habe zum ersten Male in David Friedländer der Gedanke sich Bahn gebrochen, dass das Sittengesetz ungleich wichtiger als das Ceremonialgesetz ist, hebt Teller hervor, dass schon Moseh durch die besonders feierliche Verkündung des Zehngebots dies deutlich gelehrt habe. Auch die Propheten und die anderen Verfasser der heiligen Schriften haben an unzähligen Stellen es ausgesprochen, dass die Tugend höher stehe als das Ceremoniell; Teller citirt bekannte Sätze aus Samuel, Jesajas, Hesekiel, Hosea, den Sprüchen Salomos und Koheleth, verweist auf Sirach und erhärtet so die Thatsache, dass längst in Israel der Unterschied zwischen Sittengesetz und Ceremonialgesetz gemacht worden ist. Dass dann der christliche Prediger vom Ceremonialgesetz als von einem „blossen Zuchtgesetz der Knechte" redet, dass er den Wunsch ausspricht, das Beispiel Friedländers, sich von dieser Satzung zu befreien, möge Nachahmer finden, ist selbstverständlich.

Jedoch nun kömmt der dem Sendschreiber unerwünschteste Theil der Antwort: Teller meint, die Hausväter sollen es dabei bewenden lassen, „das reine Gold des mosaischen Bekenntnisses von den unedlen Theilen, die später hinzugekommen, zu scheiden"; er erklärt, dass er in dem Streite Lavaters mit Mendelsohn auf Seiten des letzteren gestanden, dass er nicht im Entferntesten einen Uebertritt Mendelsohns gewünscht habe, damit Mendelsohn nicht allen Einfluss bei seinen Glaubensgenossen sogleich verliere; er schilt die Intoleranz Lavaters, der doch sonst so gern als der gleichsam wieder auferstandene sanfte Johannes ausgegeben werde. Teller ermahnt den Sendschreiber und seine Genossen auf's Eindringlichste an ihre Pflicht beim Judenthum zu verharren, um auf ihre zurückgebliebenen Genossen erziehlich zu wirken. „Wer vermag es zu entscheiden," so ruft Teller aus, „ob es nicht der Plan des Ewigen sei, Sie dazu zu brauchen." Freilich die Rechte eines Staatsbürgers, nach denen Friedländer so heiss sich sehnte, wären auf diesem Wege nicht zu erlangen. Falls jedoch, so führt Teller weiter

aus, der Sendschreiber und seine Genossen wirklich Christen werden wollen, dann müssen sie schon etwas Positives annehmen. Mit einem leichten Anflug von Ironie weist er sie darauf hin, dass sie dem Positiven nicht so ganz abhold wären, da sie sich ja schon zur Taufe entschlossen hätten; er verlangt auch das Abendmahl, er verlangt den Glauben an Christus, als den von Gott erkorenen und gesandten Stifter einer Religion, die eben das von dem Sendschreiber so viel geschmähte Ceremonialgesetz beseitigt habe, kurz er macht es klar, dass auch der rationalistische Christ nicht aufgehört habe ein Christ zu sein. Ueber die Emancipation der Juden spricht sich Teller etwas gewunden aus, aber er erklärt doch zuletzt als den besten religiös-politischen Zustand denjenigen der nordamerikanischen Freistaaten, in denen die politischen Rechte schon damals fast unabhängig von dem religiösen Bekenntnisse waren.

Das Sendschreiben wurde der Oeffentlichkeit übergeben, noch bevor die Antwort Tellers vorlag; Teller gab dazu seine Genehmigung, ihm konnte es nur ganz recht sein, wenn die jüdische und christliche Orthodoxie so heftig angegriffen wurde, und er, der von den Pietisten Verfolgte, eine so passende Gelegenheit bekam, seine Kirche zu vertheidigen und seinen positiven Standpunkt zu zeigen; auch bot die frühe Veröffentlichung dieses Schreibens, nach welcher die schriftstellerische Eitelkeit Friedländers brannte, Teller die Gelegenheit, die öffentliche Meinung zu beobachten und daraus eine Directive bei der Abfassung der Antwort zu gewinnen. Das Sendschreiben hat in der That ein Fluth von Gegenschriften hervorgerufen und dem Judenhass durch den kecken aggressiven Ton gegen die herrschende Kirche neue Nahrung geboten.

Die Schrift erinnert in vielen stilistischen und gedanklichen Wendungen an die Briefe Mendelsohns im Streite mit Lavater. So finden wir auf einer Seite folgende Anklänge an Mendelsohn. Friedländer sagt: „Wir haben die Betrachtung über Religion, Pflicht und Bestimmung nicht seit gestern angefangen.“ Ebenso sagt Mendelsohn: „Ich darf sagen, dass ich meine Religion nicht erst seit gestern zu untersuchen angefangen.“ Mendelsohn sagt: „Von dem Wesentlichen meiner Religion bin ich so fest, so unwiderleglich versichert, als Sie nur immer von der Ihrigen sein können, und ich bezeuge es hiermit vor dem Gott der Wahrheit, dass ich bei meinen Grundsätzen bleiben werde, so lange meine ganze Seele nicht eine andere Natur annimmt.“ Friedländer sagt: „Die Basis, auf der nunmehr unser System ruht, die

Grundsätze, die wir unserm Wesen einverleibt haben, fühlen wir, sind unerschütterlich und unzerstörbar oder unsere ganze Denkkraft müsste eine völlige Umwandlung erleiden."

Die Erinnerung an den Mendelsohn-Lavater'schen Streit fällt nicht zum Vortheil Friedländers aus. Mendelsohn war provocirt worden, Friedländer provocirte, Mendelsohn hat das Judenthum vertheidigt ohne das Christenthum zu kränken, Friedländer hat Juden und Christen gleich tief verletzt, Mendelsohn war seinem Gegner an Charakter, an gedanklicher und sprachlicher Kraft unendlich überlegen, Friedländer steht, so weit dies Sendschreiben uns einen Einblick in sein Wesen gewährt, geistig und sittlich tief unter Teller. Dort ist alles Licht auf Seiten Mendelsohns, aller Schatten fällt auf Lavater, hier ist für Teller das hellste Licht und für Friedländer der tiefste Schatten.

Unter den Historikern herrscht Streit darüber, ob Friedländer später das Sendschreiben, das er anonym in die Welt geschickt hatte, verleugnet oder sich zu ihm bekannt habe; die Wahrheit ist, dass er vor Juden sich dieser Schrift geschämt und vor Christen sich ihrer gerühmt hat. (Vergl. Graetz Monatsschrift Jahrg. 1887 S. 218–226.) Er hatte Jahrzehnte hindurch auf würdigen Wegen sich um die politische Hebung seiner Glaubensgenossen bemüht; da er nichts erreichte und zudem seine Kinder ihn bedrängten, war er schwach genug, für ein Linsengericht seine Erstgeburt anzubieten.

Graetz citirt in seinem prächtigen und an den originellsten Aufschlüssen reichen Capitel über Heinrich Heine einen Satz, den dieser in seiner Charakterschwäche so aufrichtige Dichter kurz nach seiner Taufe über Friedländer geschrieben und der in den einfachsten Worten ihn ganz richtig charakterisirt. Heine sagt: „Friedländer ist alt und wird bald sterben und diesen haben wir sicher," nämlich dass er nicht übertreten wird. Da ist kurz und klar angegeben, was ihn mit dem Judenthum zusammenhielt. Nicht Treue gegen den Glauben, nicht Treue gegen die Genossen sondern die vis inertiae, die Schwäche des Alters war die Ursache, dass Friedländers unjüdisches Herz auf einem jüdischen Friedhof seine letzte Ruhe gefunden hat.

Einige Notizen als Ergänzungen zum zweiten Theil meiner Schrift: „Blicke in die Religionsgeschichte."

Von

Dr. M. JOËL.

Diese Ergänzungen gebe ich am liebsten hier in der Sammelschrift, welche zu Ehren des berühmten *Historikers* Graetz erscheint weil ich dabei mitberücksichtigen kann die posthumen Schriften eines Mannes, der einst neben Frankel und Graetz eine Zierde der Rabbinerschule war, an der Graetz noch heute thätig ist, „die gesammelten Abhandlungen von Jacob Bernays," die Herr Professor Usener nach dem Tode desselben in pietätvoller Weise zusammengestellt und herausgegeben. Einst an derselben Anstalt als jüngster Lehrer beschäftigt, habe ich wie durch Graetz, so auch durch Frankel und Bernays werthvolle geistige Anregung erfahren, so dass für mich die Feier des Einen nur erhöht werden kann durch die Erinnerung auch an die Anderen.

I.

In dem in der Ueberschrift genannten Buche (S. 28 und 29) hatte ich Anlass, die Stelle aus dem Apologeticum des Tertullian zu berühren, in welcher der Autor den horror der damaligen Christen vor dem Genuss von Thierblut betont. Dabei giebt er die interessante Notiz dass der heidnische römische Richter unter anderen Mitteln, um den des Christenthums Verdächtigen zu überführen, auch der Blutwürste sich bediente, die auf dem Richtertische zum Gebrauche bereit lagen und deren Ablehnung ihm den blutscheuen Christen verrieth[1]. Da mir für den dortigen Zusammenhang meiner Rede diese Notiz genügte, so ging ich auf Weiteres dabei nicht ein.

---

[1]) Tertullian, Apol. c. 9.

Heute dagegen, wo die Sache vorübergehend eine Art brennendes, jetzt hoffentlich ausgebranntes Interesse hatte, verlohnt es sich der Mühe, näher darauf einzugehen.

Es ist bekannt genug, dass die Jahrhunderte lang andauernde Scheu der Christen, Blut zu geniessen, auf das Apostelдecret in der Apostelgeschichte (15, 20 und 29; 21, 25) zurückging. Da nun die Ausleger nicht einerlei Meinung sind über den Grund, warum die Apostel gerade dieses mosaische Cerimonialgesetz festgehalten, während sie auf Beschneidung, ebenso auf die Beobachtung der Speisegesetze, die nicht mit dem Blutgenuss zusammenhängen, verzichteten, so sei hier nicht etwa etwas Neues vorgebracht — das ist hier, selbst Wunderliches[2]) mit eingeschlossen, wohl kaum mehr möglich — sondern nur die exegetische Ansicht, welche ich für die richtige halte, bestärkt. Gleichgültig für unseren Gegenstand ist es, dass die neuere Kritik dem Apostelconcil und Aposteldecret, von welchem in der Apostelgeschichte die Rede ist, die Geschichtlichkeit abspricht. Die Sitte und die Ansicht der christlichen Urzeit spiegelt sich doch in den vier Geboten, welche den Heiden, die zum Christenthume übergehen wollten, als conditio sine qua non auferlegt wurden. Es ist nämlich klar, dass diese Gepflogenheit, nur solche Heiden aufzunehmen, welche gegen die vier genannten Punkte sich nicht versündigten, nur in einer Zeit aufkommen konnte, wo das Christenthum noch eine innerjüdische Erscheinung war. Man hatte noch nicht durch Erklärung der mosaischen Ceremonialgesetze als blosser Symbole und Typen die Befolgung desselben als einen Auslegungsirrthum bezeichnet, ebenso hatte man noch nicht durch die nach Paulus benannte Geschichtsconstruction die Zeit der Herrschaft des Gesetzes für abgelaufen erklärt. Man hielt sich vielmehr noch an die einfache Unterscheidung zwischen den Geboten, welche in der Thora den Juden als solchen vorgeschrieben, und denen, welche auch für die Noachiden Verbindlichkeit hätten, weil die Thora entweder mit ausdrücklichen Worten oder andeutungsweise sie schon den vorabrahamitischen Menschen auferlege. Der Umstand, dass die aus dem Talmud bekannten noachischen Gebote an Zahl sieben

[2]) Proben dieser Wunderlichkeit bieten die exegetischen Handbücher. Die Worte einfach wegzulassen, wie in D. lat. K. V. V. geschieht, oder sie für eine Interpolation der Griechen zu halten, wird wohl heute Keiner sich mehr beikommen lassen. Von erheiternden Erklärungen sei hier angeführt die Erklärung Schneckenburgers, das Verbot „Ersticktes" zu geniessen sei gegen römische Leckerbissen, wie Hühner in Falernerwein erstickt, gerichtet.

waren und auch nicht ganz mit den von den Aposteln gebotenen übereinstimmen — nach dem Talmud ist nämlich nur der Genuss eines Stück Fleisches von einem lebenden Thiere (אבר מן החי) den Noachiden verboten, in Bezug auf den Blutgenuss ist die Bestimmung schwankend — darf uns nicht irre machen. Denn die noachischen Gebote haben auch im Talmud ihre Geschichte. Weder ihre Zahl noch ihr Inhalt wird übereinstimmend angegeben[1]). Nichts ist geschichtlicher als die Annahme, dass ursprünglich nur das als noachisch angesehen wurde, was aus dem klaren Wortlaut der Schrift sich ergab. Nichts konnte aber klarer sein als der Sinn der mosaischen Stelle (Gen. 9, 4): „Jedoch Fleisch mit seiner Seele i. e. mit seinem Blute sollet Ihr nicht essen.“ So ist auch die Motivirung des Decrets Apostelgesch. 15, 21) zu verstehen: „Denn Moses hat von altersher in jeder Stadt Solche, die ihn verkünden, indem er Sabbat für Sabbat in den Synagogen vorgelesen wird.“

---

[1]) Tosephta Aboda Sara cap. IX (ed. Zuckermandel S. 473) werden die sieben noachischen Gebote aufgezählt. Aber schon dort ist ersichtlich, dass sie durch Deutung an Zahl gewachsen sind. Nach R. Jose müssen sogar auch alle auf Zauberei in der Schrift sich beziehenden Gebote als noachisch bezeichnet werden. Da nämlich Gott die Canaaniter um dieser Sünde willen austreibt, so würde unter Annahme, dass sie sich dabei keines Unrechts bewusst gewesen wären, das göttliche Strafgericht sich nicht rechtfertigen lassen. Belehrender in dieser Beziehung ist noch: T. babli Sanhedrin S. 56 ff., weil noch besser ersichtlich ist, dass Inhalt und Zahl je nach der Auslegung der Bibelstellen schwankt. Der Widerspruch der Annahme nämlich, dass nach der einen Stelle das Gebot der geordneten Rechtspflege noachisch, nach der anderen Stelle erst in Marah an Israel gegeben wurde, wird dahin ausgeglichen, dass der תנא דבי מנשיא andere als die aufgezählten Gebote für noachisch ansieht דמפיק ד״ד ועייל ס״ך soll heissen: Statt des Gebots der Rechtspflege und des Verbots der Gotteslästerung rechnet er das Verbot der Castrirung und der Vermischung unzusammengehöriger Arten.

Sehr eigenthümlich ist die Stelle Chullin S. 93 a und b, die offenbar einen sarkastischen Anstrich hat. Sie lautet: אלו שלשים מצות שקבלו אל״הם בני נח ואין מק״מין אלא שלשה אחת שאין כותבין כתובה לזכרים ואחת שאין שוקלין בשר המת במקולין ואחת שמכבדין את התורה. „Es sind die 30 Gebote gemeint, welche die Noachiden auf sich genommen und von denen sie nur drei befolgen. Das Eine, dass sie nicht durch eine directe Heirathsverschreibung ihren päderastischen Umgang officiell machen, das Andere, dass sie das Fleisch des Todten nicht in den Fleischläden verkaufen, und das Dritte, dass sie die Thora ehren.“ Dass hier den Noachiden kein Lob gespendet werden soll, ist klar. Als Lob erinnert es lebhaft an ein in jüdischen Kreisen gangbares Lob eines Menschen, dem nichts Rühmliches nachzusagen ist: „Er esse keine Talglichter.“ Aber was kann denn eigentlich

Wie lange nun diese Sitte, kein Ersticktes und kein Blut zu essen, unter Christen sich erhalten habe, berührt Bernays in einer nachträglichen Anmerkung zu seinem „Phokylides“ (Gesammelte Abhandlungen I. S. 224). Er führt zunächst die Stelle aus Tertullian an, die auch von mir behandelt worden, und giebt auch die Parallelstelle aus Minucius Felix. Dann zeigt er, dass noch Kaiser Leo VI. (Ende des 9. und Anfang des 10. Jahrh.) ein in das corpus juris aufgenommenes Verbot erlassen gegen die Blutwürste, „welche nicht minder von den Aposteln, den Herolden der Gnade, wie von dem Gesetzgeber Moses verpönt seien“. Nach ihm ist ein solcher Genuss Todsünde, so dass auch die Anfertiger, Käufer und Verkäufer solcher Würste mit den denkbar härtesten Strafen belegt werden. Bernays verweist auch noch auf Hugo Grotius zu der Stelle act. ap. 15, 20, bei dem sich nicht blos weitere Nachweise finden, sondern der auch für seine Person nichts dawider hätte, wenn die Kirche das Blutverbot „aus

---

gemeint sein? Die Erklärer geben keinen Aufschluss. Raschi schwankt, ob בשר המת Menschenfleisch, oder Fleisch eines crepirten Viehes ist. Sein richtiger Tact führt ihn auf בשר אדם, obwohl er anders gehört hat. Ich erinnere daran, dass den Kaisern, welche für Judäa eine verhängnissvolle Bedeutung hatten (Nero und Hadrian), entweder mit geschichtlichem Recht oder auf Grund von unverbürgten Sagen, die Sünden nachgesagt wurden, die in den ersten beiden Punkten stecken. Von Nero erzählt Dio Cassius 63, 13: „Den Sporus aber nannte er nicht blos Sabina, weil er wegen seiner Aehnlichkeit mit ihr entmannt worden war, sondern weil Nero, wie früher mit jener, in Griechenland förmlich sich mit ihm vermählte, wobei Tigellinus nach der Vorschrift des Gesetzes die Ausstattung übernahm.“ Hier haben wir also eine Art כותבין כתובה לזכר. Was aber den zweiten Punkt anbetrifft, so ging die Sage, sicherlich ohne thatsächlichen Hintergrund, dass das Fleisch des Märtyrers R. Akiba, des Opfers hadrianischer Verfolgung, in Fleischbänken verkauft worden sei. Menachot 29 b ראה ששוקלין בשרו במקולין. Das freilich, will die Stelle sagen, billigen auch die Noachiden nicht, darüber sind sie wohl ebenso empört wie die Juden. Auch ehren sie die Thora. Aber von allen andern ihnen auch als Noachiden obliegenden Geboten, die hier auf dreissig angegeben werden, ohne dass selbst Raschi eine Quelle dafür weiss (שלשים מצות לא נתפרשו ומהכא הוא דקילי׳, sagt er), haben sie sich frei gemacht. Ich meine, hier ist an Heidenchristen gedacht, die ja in ihrer Weise die Thora ehren. Die in Bezug auf die Zahl 30 parallele Stelle J. Aboda Sarah Cap. II im Anfange, auf die mich Dr. Israel Levy aufmerksam machen liess, ebenso die Stelle Bereschith Rabbah Cap. 98, ändert nichts an der Richtigkeit von Raschis Erklärung, dass die Zahl 30 nirgends ausdrücklich nachgewiesen, sondern nur aggadisch an die 30 Silberlinge von Zacharias 11, 12 gelehnt ist. Die 30 Silberlinge erschienen bekanntlich auch anderswo als ein sehr fähiges Deutungsobject. Matth. 27, 9.

Ehrfurcht vor den Aposteln und dem Alterthum wieder in's Leben rufen würde".

Aber selbst unter den heutigen Auslegern des alten Testaments finde ich Vertreter der Ansicht, dass das Blutverbot Anspruch auf Beachtung hätte. Franz Delitzsch in seinem „Commentar zur Genesis" (2. Ausgabe S. 565 ff.) äussert sich etwa folgendermaassen. Er giebt zwei Motive an für das mosaische Verbot, Blut zu geniessen. Das eine ist, damit die Menschenseele nicht in zu nahe Berührung mit der Thierseele komme und dadurch verrohe, damit Mensch und Thier in ihren innersten und eigensten Centren nicht in einander übergehen. Das andere Motiv ist Lev. 17, 11 angegeben, das Blut nämlich als Seele des Thieres ist Sühnmittel für den Menschen. Delitzsch meint nun, das Motiv, weil Blut Sühnmittel ist, falle natürlich für den Christen weg, nicht aber der horror naturalis vor dem Genuss des Blutes. Er tadelt darum die angeführte Novelle Leo's nur deshalb, weil sie mit alttestamentlicher Gesetzeskraft diejenigen bestraft, „qui intestinis tamquam tunicis sanguinem infartum ventri praebent", dagegen meint er, sei die Gepflogenheit, die wir zur Zeit Tertullians als allgemein vorhanden erfahren, nicht zu tadeln. Aber ich meine, es muss doch auch von den Christen zur Zeit Tertullians als Todsünde, gleichsam als יהרג ואל יעבור, aufgefasst worden sein, wenn sie auch in drohender Gefahr sich nicht darüber wegsetzten. Zum Schlusse bemerke ich noch, dass die enge Verbindung, in welcher der Genuss „des Erstickten und des Blutes" in der Apostelgeschichte beständig steht, mit Nothwendigkeit darauf führt, dass man ursprünglich nur eine solche Tödtung zuliess, bei welcher dass Blut abfliessen konnte, dass also eine Art von Schächten in christlichen Kreisen usuell gewesen sein muss.

Bei Notizen, die keinen Anspruch auf Einheitlichkeit des Inhalts machen, wird man es vielleicht nicht undankenswerth finden, wenn ich episodisch an die oben stattgehabte zufällige Erwähnung des Phokylides eine Bemerkung knüpfe, die Bezug hat auf eine andere gegenwärtig im wörtlichen Sinne brennende Frage, auf die Frage der Leichenverbrennung. Phokylides ist kein Halachist und seine Ansichten sind für uns in keiner Weise verbindlich. Aber es hat doch Interesse, die Anschauung dieses hellenistischen Juden und damit doch wohl auch seiner Glaubensgenossen in jener Zeit zu erfahren. Die ein-

schlägigen Verse des Phokylides [1]) lauten in Prosa: „Unbestatteten Leichnamen gieb ihr Erdentheil. Grabe das Grab der Verstorbenen nicht auf, noch Unzeigbares zeige der Sonne und errege nicht den göttlichen Zorn. Es ist nicht schön, das Gefüge des Menschen aufzulösen, weil wir hoffen, es werden die Reste des Dahingeschiedenen wohl aus der Erde wieder an's Licht kommen. Und sie, die Dahingeschiedenen, werden wieder jung.“

Bernays bezieht ganz richtig die Worte, welche es als nicht schön bezeichnen, dass man „die Harmonie (das Gefüge) des menschlichen Leibes zertrenne“, auf die Abneigung des Gnomendichters gegen das Seciren der Leichen. Für wen aber die Rücksicht auf die leibliche Auferstehung der Todten, die hier ausdrücklich gegen das Seciren von Leichen in's Feld geführt wird, stark genug ist, dass sie ihn vom Seciren zurückschreckt, für den wird sie erst recht stark genug gewesen sein, um ihm die völlige Zerstörung des Leichnams durch Verbrennen zu widerrathen.

II.

In meiner Schrift habe ich auf Seite 103 das echt heidnische Argument des Cicero gegen die Juden erwähnt. Der Ausfall gegen dieselben ist pro Flacco c. 28 § 69 enthalten. Der Schluss dieses Ausfalles schien mir unheilbar corrumpirt, worauf ich in der Anmerkung hinwies, ohne zu wissen, dass Bernays bereits 1857 die Stelle im Rheinischen Museum besprochen und in genialer Weise geheilt hat. Da es sicherlich noch manchem anderen Theologen so wie mir geht, so mache ich auf die Bernays'sche Leistung hier mit ein paar Worten aufmerksam, indem ich denen, die ausführlicher belehrt sein wollen, es überlasse, die Stelle in den „Gesammelten Abhandlungen“ 2. S. 309 nachzulesen.

Der Ausfall lautet in seinem Schluss: quam cara diis immortatibus esset (sc. illa gens Judaeorum) docuit quod est victa, q u o d e l o c a t a, q u o d s e r v a t a. Dass die gesperrt gedruckten Worte sinnlos sind,

[1]) Bernays, Ges. Abhandlungen I, 257. Die Verse lauten griechisch (99—100:

γαῖαν ἐπιμοιρᾶσθαι ἀταρχύτοις νεκύεσσι.
μὴ τύμβον φθιμένων ἀνορύξῃς, μηδ' ἀθέατα
δείξῃς ἠελίῳ, καὶ δαιμόνιον χόλον ὄρσῃς.
οὐ καλὸν ἁρμονίην ἀναλυέμεν ἀνθρώποιο
καὶ τάχα δ'εκ γαίης ἐλπίζομεν ἐς φάος ἐλθεῖν
λείψαν' ἀποιχομένων ὀπίσω τε νέοι τελέθονται.

Im letzten Verse ist νέοι glückliche Conjectur von Bernays für das sinnlose θεοί.

dass „quod servata" das Umgekehrte sagt von dem, was in „quod est victa" ausgedrückt ist, sieht Jeder. In der That ist das auch so. Bernays zeigt, dass ein frommer Jude oder ein frommer Christ — es gab ja Zeiten, wo sie Beide das gleiche Interesse hatten, den heidnischen Hohn als nichtig abzuwehren — um das „quod est victa" zu parodiren und zu pariren, an den Rand geschrieben hatte „quod est servata". Aber auch quod elocata, nicht minder unverständlich, ist auf diese Weise entstanden. Wie das zugegangen und wie aus „quam deo cara" „quod elocata" geworden ist, das mag man bei Bernays selbst einsehen.

III.

Es liegt mir noch ob, einen Irrthum zu berichtigen, auf den mich Herr Seminarrabiner Dr. Levy aufmerksam gemacht. Seite 93 meiner Schrift („Blicke II") stehen bei mir in einer Anmerkung die Worte: „Macht dir Jemand den Einwurf, es komme der Name Gottes ja nur 17 Mal in dem Psalm (29) vor." Thatsächlich kommt der שם הויה 18 Mal daselbst vor und die Frage der j. Gemara ist demnach so wiederzugeben: „Macht Dir Jemand den Einwurf, es seien doch nur 17 Benedictionen, anstatt, wenn sie den Gottesnamen entsprechen sollten, 18, so antworte" u. s. w. Seltsam, wenn es nicht ein Druckfehler ist, dass auch der selige Frankel hier nicht richtig gezählt hat. In seinem Jeruschalmi-Commentar (Berachot 28a bei Frankel, S. 7 col. 4 in den Editionen) merkt er zu den Worten der Gemara: והכתיב אל הכבוד הרעים an: והוו י"ח אזכרות. Es muss heissen י"ט.

Für die Sache selbst ist das irrelevant, da die verschiedenen „Entsprechungen" (כנגד) ja die Zahl nicht erzeugt haben, schon weil die Gemara verschiedene solcher „כנגד" hat.

Auf die Differenz der Casuisten, ob blos der שם הוי׳ה eine אזכרה ist, wie R. David ben Simra (Responsen II, 102) lehrt oder auch die anderen שמות, wie hier aus der Frage des Jeruschalmi הכתיב אל הכבוד הרעים hervorgeht, mache ich nur darum aufmerksam, weil es interessant ist wie Jeruschalmistellen auch von den kundigsten Meistern unbeachtet bleiben. Vgl. Jad Maleachi unter כללי האלף ס"ט und die Commentatoren zum jerusalemischen Talmud.

Der kleine Sifre.

Von

Dr. N. BRÜLL.

Die aus den Schulen der Thanaiten hervorgegangenen Auslegungswerke zu den das biblische Gesetz umfassenden Theilen des Pentateuchs, die Bücher Mechilta, Sifra und Sifre, haben, seitdem man die Entwickelung des Judenthums historisch zu begreifen und die Tendenzen und Motive, von denen sie geleitet war, zu erkennen sucht, auch die volle Würdigung erlangt, die ihnen in früheren Jahrhunderten nur selten oder doch nicht in dieser Hinsicht zu Theil geworden ist. Welchen Werth sie als specielle Geschichtsquellen, in welchen wir zahlreiche Nachrichten und Ueberlieferungen der Thanaitenperiode noch in ihrer ursprünglichen Fassung antreffen, besitzen, können wir am besten daraus ersehen, dass der Verfasser der „Geschichte der Juden", der gefeierte Professor Dr. Graetz, dem diese Blätter gewidmet sind, häufig veranlasst ist, sich auf sie zu berufen und aus ihnen Zeugnisse für Thatsachen zu schöpfen, deren richtige Kenntniss uns erst durch dieselben vermittelt wird. Nicht genug ist es jedoch bis jetzt hervorgehoben, dass wir neben den genannten Werken noch eine gleichartige und ihnen wahrscheinlich auch an Alter nicht nachstehende thanaitische Auslegungsschrift besitzen, die deren Vorzüge theilt und in gleichem Maasse beachtet zu werden verdient. Es ist dies der sogenannte „kleine Sifre", ein Midrasch, der nachweislich sich über das Buch Numeri erstreckte und sowohl in seinen halachischen, als auch in seinen haggadischen Bestandtheilen das Gepräge des Alters und der Echtheit an sich trägt. Das Werk ist zwar nicht mehr vollständig und selbständig vorhanden, aber zahlreiche Bruchstücke und Citate, die in späteren Schriften aufbewahrt sind, gestatten uns einen Einblick

in einen grossen Theil seines Inhalts und ermöglichen es auch, über den Charakter dieses Midrasch und über sein Verhältniss zu den anderen Werken der Traditionsliteratur einige Klarheit zu gewinnen.

Unser Besitzstand an Bruchstücken und Ueberresten des kleinen Sifre wird durch folgenden Nachweis der Werke, in welchen wir directe oder indirecte Citate aus demselben vorfinden, veranschaulicht.

1. Im Jalkut zu Numeri werden (mit Einschluss des 254c § 785 Ende ungenau als „Midrasch" angeführten Fragmentes) 146 theils grössere, theils kleinere Stücke unter der Bezeichnung „Sifre suta" angeführt. Diese sind [1]):

1. (697, 698, 699), 2. (701), 3. (ib.), 4. (ib.), 5. (702), 6. (704), 7. (706), 8. (ib.), 9. (707 fol. 207a), 10. (ib.), 11. (708), 12. (ib.), 13. (ib.), 14. (ib.), 15. (ib.), 16. (ib.), 17. (ib.), 18. (709), 19. (ib.), 20. (710), 21. (ib.), 22. (ib.), 23. (ib.) [2]), 24. (ib.), 25. (ib.), 26. (ib. fol. 211d), 27. (ib.), 28. (ib.), 29. (ib.), 30. (ib.), 31. (ib.), 32. (710²) [3]), 33. (711), 34. (ib.), 35. (ib.), 36. (713), 37. (714), 38. (717), 39. (719), 40. (720) [4]), 41. (ib.), 42. (ib.), 43. (ib.), 44. (ib.), 45. (721), 46. (ib.), 47. (722), 48. (723), 49. (ib.), 50. (724), 51. (725), 52. (729), 53. (ib.), 54. (732), 55. (736), 56. (738), 57. (739), 58. (ib.), 59. (741), 60. (ib.), 61. (ib.), 62. (745), 63. (ib.), 64. (746), 65. (ib.), 66. (ib.), 67. (747), 68. (ib.), 69. (ib.), 70. (ib.), 71. (748), 72. (ib.), 73. (ib.), 74. (ib.), 75. (ib.), 76. (ib.), 77. (ib.), 78. (749), 79. (750), 80. (ib.), 81. (ib.), 82. (ib. fol. 229b), 83. (752), 84. (ib.), 85. (754), 86. (ib.), 87. (ib.), 88. (755), 89. (ib.), 90., (ib.), 91. (ib.), 92. (ib.), 93. (ib.), 94. (ib.), 95. (ib.), 96. (ib.), 97. (ib.), 98. (756), 99. (758), 100. (ib.), 101. (759), 102. (ib.), 103. (760), 104. (761.), 105. (ib.), 106. (ib.), 107. (ib.), 108. (ib.), 109. (ib.), 110. (ib.), 111. (ib.), 112. (762), 113. (ib.), 114. (763), 115. (ib.), 116. (ib.), 117. (ib.), 118. (ib.), 119. (773), 120. (776), 121. (ib.), 122. (ib.), 123. (ib.), 124. (ib.), 125. (780), 126. (ib.), 127. (ib.), 128. (783), 129. (785), 130. (ib.), 131. (ib.), 132. (ib.), 133. (ib.), 134. (ib.), 135. (ib.), 136. (ib.), 137. (ib.), 138. (ib.), 139. (787), 140. (ib.), 141. (ib.), 142. (788), 143. (ib.), 144. (ib.), 145. (ib.), 146. (ib.).

2. Der Midrasch Rabba zu Numeri Abschnitt Nasso enthält viele Auslegungen, die dem kleinen Sifre enfnommen sind und manche

---

[1]) Zunz (G. V. S. 49 A.) bezeichnet die Blattseiten (Ed. Frankfurt a. M.), auf welchen die Citate angemerkt sind, wir nennen die Paragraphe.

[2]) Ungenau bei Zunz: 210cd.

[3]) Der auf No. 710 folgende Paragraph (fol. 212c) hat dieselbe Nummerziffer.

[4]) Die Nz. 720 ist 215c ausgefallen.

wichtige Varianten zu den entsprechenden Stellen im Jalkut darbieten. Dieser Ursprung ist bei folgenden Stücken zu erkennen: C. 7, 8; (Ed. Wilna 1878) = J. 204a[1]); 8, 5 = 204c, ib. (מלבד . . . מכאן אמרו) = 204d; 8, 6 (לכל קדשי) = ib.; 8, 7 = 205a; 9, 16 (מנחת קנאות) = 207b; ib. (אין משכן) = 207c; 9, 18 = ib.; 9,19 = ib. d; 9, 21 = 208a[2]); 9, 25 = 208bc; 9, 26 = 208c; 9, 27 = (מגיד שהוא . .) = 208d; 9, 28 = 205d; 9, 32 = 207a; 9, 33 = ib. b[3]); 9, 34 = 207c[4]); 9, 37 = 208b[5]); 10, 16 = 211d[6]); 10, 17 (יכול שאת מרבה..) = 212a; ib. (ביום מלאת..) = ib.; 10. 18, 19 = 212a[7]); 10, 21 = 212b; 10, 24 = 212c; 11, 7 = 213b[8]); ib. (ר'מא"ר אומר גדול הוא השלום) = 213c[9]); 11, 8 = 204a; 12, 16 = 214c; 12,17 = ib.; 12, 21 (וי"א . .) = 214d; 14, 13 = 214c; 14, 20 = 214d; 14,16 (שמקדש"ן את הגורן) = 215b; 14, 19 = 215c. Für mehrere dieser Stellen hat bereits David Lurja in seinen Midraschglossen die Quelle nachgewiesen.

3. Nathan b. Jechiel, der den kleinen Sifre unter dem Namen „Midrasch zu Numeri in anderer Version des Sifre“ anführt[10]), notirt folgende Stellen: s. v. ברדם (בורסין וברדסין), s. v. טג (טניות אינן חייבות בציצית), s. v. קטה (ולקטיות פרט לפרפוסין[11]) s. v. קטף[12]) (קטיפות[13]) אינן חייבות בציצית); s. v. רונק (ואין הרונקין[14]) חייבין בציצית). Offenbar gehören diese Stellen einem und demselben Stücke an, das aber im Jalkut nicht aufgenommen wurde. Kohuts Annahme (Glosse zu Ar. pl. s. v. טג), dass dasselbe in Abschnitt Ki-Teze seinen Platz hatte, widerlegt sich dadurch, dass der kleine Sifre nachweislich nur zu Numeri vorhanden war.

4. R. Isak aus Siponte, Comm. zu Terumot 1,5 (Ed. Wilna), führt

---

1) Es erscheint hier praktischer, die Stellen im Jalkut nach der Blattziffer zu bezeichnen.

2) Für כצלי in J. finden wir hier die richtigere LA. נשול.

3) In N. r. mit einem erklärenden Zusatze.

4) Auch hier ist der Text in N. r. der correctere.

5) Der defecte Text ist nach J. zu ergänzen.

6) In J. fehlt der Name ר' שמעון

7) Für למצוה in J. ist mit N. r. למצה zu lesen.

8) In J. fehlen die Namen.

9) In J. fehlt der Name ר' מאיר

10) Vgl. Zunz a. a. O,

11) Ed. Landau hat: לפרפרין. Das Wort ist wahrsch. = παροφή eingewebter Saum.

12) In Ed. Landau fehlt dieser Artikel.

13) Vgl. Adolf Brüll, Trachten d. Juden S. 60.

14) Vgl. Brüll a. a. O.

folgende auch von R. Simson und Ascheri z. St. notirte Stelle an: (דתניא בספרי זוטא בפ׳ דוישלחו) מנין לבן לוי שרצה לעשות ממעשר ראשון תרומה גדולה מנין שעושה ת״ל כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה׳ מכאן שאם רצה לעשותו תרומה לאחרים עושה יכול אפילו נטלה תרומתו יהא עושה אותה תרומה לאחרים ת״ל את מקדשו ממנו בזמן שקדשו בתוכו הוא עושה אותה תרומה לאחרים [אין קדשו בתוכו אין עושה אותה תרומה לאחרים].

Auch Maimuni (H. Terumot 3, 21, 22 hat, wie Karo z. St. bemerkt, sich dieser Stelle bedient [1]). Die Stelle im Comm. zu Challa 1, 4 (auch von R. S. angeführt) ist = J. 226d, die zu Para 2, 1 (bei R. S. z. St.) = J. 235 [2]).

5. R. Salomo Jizchaki citirt den kleinen Sifre im Comm. zu Lev. 10, 19 (= J. 254b, wo מדרש als Quelle angemerkt ist, vgl. Bloch Noten zu Zunz's Raschi No. 19) und in Comm. zu Synh. 29a (s. J. 257a) [3]).

6. Dass Maimuni auch den kleinen Sifre benutzt hat, scheint sus mehreren Stellen seines Jad hachasaka hervorzugehen. Es zeigt sich dieses in H. Teschuba I, 1 (שני מכל חטאת האדם s. I. 104c vgl. Wolf Boskowitz סדר המשנה z. St. Jecheskel Feiwel מוסר השכל Ed. Warschau 1837, 50a, Chajes in Igg. Bikkoret bei Friedmann Mechilta fol. 122) [4]) H. Schekalim 4, 1 (והמלח . . . s. J. 225b) H. Terumot 3, 21, 22 s. No. 4; H. Bicc. 6, 8 (s. Karo z. St. a. J. 227a); H. Bet-ha-Bechira 8, 1 (= 231a vgl. Friedmann l. c. 121b No. 6) [5]); H. Kele ha-Mikdasch 3, 9—11 (theilw.) [6]); H. Biat

---

1) Zunz (a. a. O.) kennt die Note Karos, aber nicht die Stelle bei R. Simson, aus welcher er hier die Kenntniss dieser Quelle hat.

2) In J. ist das Wort נקבה nach ולדה ausgefallen.

3) In Comm. zu Sota 16a ist kein Hinweis auf den kl. Sifre zu erkennen. J. bemerkt dort blos, dass die Boraita in Sifre (Ed. Friedmann I, 9 f.) mit der des b. Talmuds nicht ganz gleichlautend ist und schliesst daraus, dass diesem dieselbe Deutung in anderer Version vorlag (ואומר אני מדרש שני הוא בפנים אחרים).

4) In S. ha-Mizwot Geb. No. 73 wird im Ganzen genau dasselbe, was in J. 204c aus S. s. (Sifre suta) angeführt wird, aus Mechilta citirt. Die Stelle in J. beginnt nämlich mit לפי שני והתורה אשר חטא, welcher Passus dort irriger Weise mit dem Ausspruche R. Natans (s. Sifre I. 2 Ende) verbunden ist. Dies würde also beweisen, dass mit Mechilta hier S. s. gemeint ist.

5) In Geb. No. 73 führt M. den ersten Theil dieser Stelle aus Mechilta an, doch ist sein Text nicht correct. Die Benutzung des S. s. steht hier ausser Zweifel.

6) In Verb. No. 72 citirt M. eine Stelle aus Mech., die mit J. 231a ziemlich gleichlautend ist, nur der nachträglich angeführte Schluss הכהנים ע״י הלוים במלקות והלוים ע״י הכהנים במיתה findet sich hier nicht, es wird aber hier mit anderen Worten dasselbe gesagt, was in J. durch den Passus הם עליהם במיתה ואין אתם עליהם במיתה ausgedrückt wird. Da diese Deutung nun mit der kurz voranstehenden Auslegung יכול שאין לו אלא הלוים ע״י הכהנים במיתה . . . im Widerspruche steht.

Mikdasch 3, 12 (vgl. J. 204a); H. Tumat het 2, 2 (= J. 235d); H. Para 1, 1 (= J. 235b); ib. 11, 2 = J. 236a vgl. Karo z. St. Da jedoch aus anderen Citaten Maimuni's hervorgeht, dass das von ihm als „Mechilta" angeführte Werk, das in dem Buche der Gebote als Quelle einiger der angegebenen Stellen bezeichnet wird, auch Erläuterungen zu Exodus und Deuteronomium enthielt, so kann nicht mit Sicherheit angenommen werden, dass er aus S. s. geschöpft hat (s. Friedmann a. a. O.). Mit ziemlicher Sicherheit ist indess anzunehmen, dass S. s. einen Theil der Mechilta des R. Ismael bildete, die, wie er in der Vorrede zu Mischnah Thora angiebt, sich über den ganzen Pentateuch (ausser Genesis) erstreckte.

7. R. Abraham b. David im Sifracommentar (Ed. Weiss 23a 104d) beruft sich auf Stellen aus der zweiten Recension des Sifre[1]); letztere befindet sich auch in J. 215d.

8. R. Simson a. Sens führt den S. s. in folgenden Stellen seines Mischna-Commentars an: Challa 1, 4, (s. No. 4); ib. 8 (= J. 227a); Kelim 8, 7 (= J. 237c); ib. 9, 7 (= J. 1 c.)[2]); ib. 9, 8 (= 8, 7); ib. 11, 2 (= J. 255c)[3]); ib. 7 (= J. l. c); ib. 8 (fehlt in J); Oholot 2, 1 (= J. 235d)[4]); ib. (= J. 236bc); ib. 2 (= 1); ib. 4 (= J. 238a)[5]);

---

so ist wohl anzunehmen, dass במיתה hier zu tilgen ist, wie es auch in dem Citate bei Maimuni fehlt. Friedmann l. c. 122b No. 12, der M's Entscheidung der Angabe in S. s. völlig entgegengesetzt findet, übersieht, dass der Passus בר"א בעבודת המשכן . . . zu dem Ausspruche R. Simons gehört, der für M. als Ansicht eines Einzelnen nicht massgebend war.

1) Sifra Ed. Weiss 23b in berichtigtem Texte: והבי איתא בספרי (ש)ל פנים ספרי של פנים אחרים ; שני להם (Num. 6, 7): (פי') [פרט (l. לנוגע בשפור (41a, 45a) ist eine im Sifra selbst enthaltene zweite Auslegung.

2) In J. ist כסויי vor כדי einzuschalten: für הסרוק l. הסדוק

3) Als Quelle wird in J. מדרש angegeben (s. oben). In J. ist nach dem Texte bei R. S. nach והרמחים einzuschalten: כשאמר דבר רבה את הכלים; für וקנה ומנורה hat R. S. richtiger וקולב של מנורה da קנה של מנורה nachher ausdrücklich ausgeschlossen wird. Für פיה l. פרח (vgl. Oholot 11, 8) und für קוץ l קרן. Für פוס (= ποῦς) hat R. S. die LA. פילם (wahrsch. = πόλος Achse).

4) Aus den Varianten der beiden Citate lässt sich der richtige Text herstellen. Für חשוב in J. l. אמר שוב; für עצם כשעורה l. מצינו כערשה מן השרץ (vgl. zu אמרו עצם כשעורה מטמא Nas. 53b, Chul. 126b). Nach ובמשא ist zu lesen: אין לי אלא הנוגע בעצם מן המת ומנין אף הנוגע בעצם מן החי ת"ל או [בעצם] יכול כל שהוא ת"ל או בעצם אדם . . . אין לי אלא הנוגע במת ובעצם [ומנין] אף הנוגע בדם . . . Nach beiden Texten stellt es sich heraus, dass hier für אדם (Num. 19, 16) eine LA. או בדם zur Grundlage der Deutung gemacht wurde.

5) Für den in J. corrumpirten Text finden sie sich hier bessere LAA. Nach לוה das. muss ein neuer Absatz beginnen mit den Worten: משום מגע הגולל מטמא

ib. 3, 3 (= J. 235 d); ib. 13, 14 (= J. 237 d); Neg. 14, 3 (fehlt in J.); Para 10, 3 (ähnlich J. 236 b).

9. R. Jesaia de Trani (Tosaf. Ed. Lemb. I. B, 43 b) hat ein Citat, dessen Text mit J. 204 a § 697 übereinstimmt.

10. Folgende Stellen citirt R. Isak v. Wien in Or Sarua: I, 217 (= J. 226 d); ib. 223 (= J. 231 c); ib. 227 (= J. 747)[1].

11. R. Chajim Or Sarua (Resp. 193, 218) citirt Stellen aus Sifre suta, welche in J. 226 ad sich vorfinden.

12. R. Mose v. Coucy citirt (Geb. 232) aus Sifre und meint S. s. (= J. 235).

13. Die von Ascheri (Comm. zu Terumot 1, 5, Challa 1, 8 = H. Chal. c. 3 und Ohol. 11, 2) citirten Stücke sind secundären Quellen entnommen.

14. Der Commentator der Chronik (1. Chr. 5, 36) nennt den S. s., aus welchem er eine Stelle (= J. 231 c) anführt, ספרי ירושלמי.

15. R. Salomo b. Aderet (פסקי חלה Ed. Coronel 3 b) beruft sich auf eine schon von Anderen angeführte Stelle in S. s. (= J. 227 a).

16. Eine Glosse zu R. Simson (Para 8, 7) verweist auf S. s. (= J. 235 c d).

17. R. Asaria de Rossi (Meor Enajim Abth. 3, c. 20 Ed. Cassel p. 238) citirt eine mit Sifre Pinch. Anf. übereinstimmende Nachricht aus S. s. Es scheint, dass eine der beiden Sifre-Handschriften, auf die er sich daselbst beruft, auch den S. s. enthielt. Bekannt war die Existenz dieses Midrasch zu seiner Zeit nicht, da schon R. Abraham Bakrat (כי זכרון 47 b) bezeugt, dass derselbe nicht mehr existirt[2]. Die Auskunft Asulais ist mangelhaft[3].

ואינו מטמא . . ., es ist auch ein fehlendes Stück nachzutragen, vgl. im Uebrigen Abr. Gummbinner זית רענן z. St. Für חור הדלת l. ובחור הדלת עד שירבה . . . חרש ששייר בה חרש . . . ולא מירקו: für לבר l. לנר vgl. Oholot I, 1, 3.

[1]) Für מסורג hat O. S. die LA. פוייה, wodurch die Emendation Gumbinners z. St. ihre Bestätigung findet.

[2]) Zu Raschi Lev. 10, 19 bemerkt er nämlich; ואומרו בספרי של פנים שני לא ידעתי טעמו אולי רמוז לנסחת ספרי האחרת הנקרא ספרי רבה ולא נמצאת בזמנינו זה. Die Kunde von diesem Midrasch scheint B. nicht aus dem Jalkut zu haben, da er ihn sonst nicht „den grossen Sifre" nennen würde. Diese Bezeichnung (ספרי רבתא) gebraucht Isak Or. Sarua (I, 227) für unseren Sifre.

[3]) Der Satz רק שהילקוט (in שה"ג, Ed. Benjakob II, ם 63) ist mit הספר בעצמו zu verbinden. In dem aus כבר לאדן 206 b dazwischen gestellten Vermerk ist לא offenbar Druckfehler.

Bei einer eingehenden Durchsicht der nachgewiesenen Fragmente überzeugt man sich bald, dass wir es hier mit einem Midrasch zu thun haben, der einen durchaus selbständigen, aber auch eigenartigen Charakter an sich trägt und in keinem Abhängigkeitsverhältniss zu den übrigen Werken der Traditionsliteratur steht. Im Allgemeinen ist bei der Auslegung der Schriftstellen mehr die Deutung der einzelnen Worte, an welche allerlei Deductionen angeknüpft werden, als die Anwendung hermeneutischer Formeln vorherrschend. Differirende Meinungen über den Sinn derselben werden nur selten angeführt und wo solche in Betracht genommen werden, werden zumeist die Disputationen, in denen sie besprochen wurden, mitgetheilt. Der Verfasser stellt oft eine Auffassung als selbstverständlich und unbestritten hin, die, wie wir aus anderen Quellen erfahren, von manchen Gesetzeslehrern nicht angenommen oder betreffs mancher Einzelheiten modificirt wurde. Dass uns in S. s. manche der auch in anderen Sammlungen der Halacha übergegangenen Stücke in einer bald ausführlicheren, bald correcteren Fassung vorliegen, lässt sich aus folgenden Beispielen ersehen.

1. In M. Kelim 1, 6—9 werden zehn heilige Bereiche genannt, die sich dem Grade nach von einander unterscheiden, im Einzelnen aufgezählt sind es aber eilf und muss angenommen werden, dass No. 10 (. . . ההיכל) nicht mitzurechnen ist, weil R. Jose diesem Bereich keine ausnahmsweise Heiligkeit vindicirt. In S. s. (204a) wird dieser Passus weggelassen und die betreffende Stelle ausführlicher gegeben. Es stellen sich zwar nach der dortigen Aufzählung auch eilf verschiedene Rangstufen der Heiligkeit heraus, aber es ist mit Gewissheit anzunehmen, dass der Passus . . . ארץ כנען מקדשת, den die Mischna nicht hat, erst von dem Verfasser hinzugefügt wurde[1]. Der Verfasser führt dann noch die Bemerkung Abba Sauls an, die noch die Tosefta (Kelim 1, 7 vergl. Pesachim 86) notirt, aber er kennt auch eine diesbezügliche Bemerkung R. Jehudas, von der die anderen Quellen nichts wissen.

2. In M. Sota 1, 6 wird vorgeschrieben ואח"ב מביא חבל מצרי וקושרו למעלה מרדיה. Die Richtigkeit dieses Textes wird von R. Josef (Erub. 58a) bezeugt. Nach S. s, 206d stand aber auch hier מגג für

---

1) Vor עזרת ישראל in S. s. ist, wie aus dem Contexte zu ersehen, der Satz עזרת נשים מקדשת . . ausgefallen, der in dem Citate Num. r. 7, 8 noch erhalten ist. Auch der Satz R. Joses ist in J. defect.

מצרי, überdies wird aber auch eine Ansicht R. Eliesers angemerkt, die in die Mischna nicht aufgenommen wurde und auch sonst nicht bekannt ist. Der Verfasser muss demnach noch eine ältere Quelle als die Mischna hier benutzt haben.

3. Eine Vergleichung des Schlusspassus in dem Satze R. Simons M. Sota 3, 2 אם השקה ואח"כ הקריב מנחתה כשרה mit der in seinem Namen in S. s. 208b vorgetragenen Auslegung zeigt, dass diese die Quelle für die Angabe der Mischna war. Offenbar bietet S. s. die authentische Fassung des diesbezüglichen Ausspruches R. Simons dar.

4. Einen beachtenswerthen Aufschluss über den Lehrsatz אלמנה לכה"ג . . . לא שותות (M. Sota 4, 1) erhalten wir durch S. s. 208c, wo wie in Sifre I 7c aus der Schrift das Gegentheil gefolgert wird und Elasar b. Simon kurz replicirt ·אין משקין את הפסולות. R. Jehuda ha-Nassi stellt die Meinung R. E. b. S's als die alleingeltende hin, wie er dies auch an anderen Stellen gethan hat (זה דברי ראב"ש סתימתאי vgl. Jakob Brüll Einl. in die Mischna pag. 235).

5. Für den Ausspruch R. Simons (M. Sota 3, 5) fehlt die biblische Begründung, die in S. s. 208d, wo derselbe in anderer Fassung vorkömmt, gegeben wird. Die Meinung R. Chaleftas daselbst wird sonst nicht angeführt, da sie auch in anderer Form im Namen Ben-Asais angeführt wurde (s. ib. 3, 4 und Sifre I, 21d).

6. Ein scheinbarer Widerspruch besteht zwischen M. Nasir 9, נשים ועבדים יש להן נזירות und S. s. 209b בני ישראל נוזרין נזירות ואין עבדים . . . Die Pflicht des Sklaven, sein Nasiräergelübde zu erfüllen, kann nämlich auch nach der Mischnah erst nach Ablauf seiner Dienstzeit eintreten. (שהוא כופה את עבדו . . vgl. Tosefta Nas. 6, 4). Dieser formelle Widerspruch besteht auch zwischen S. s. und der Nas. 61a angeführten Baraita und ist auf die Verschiedenheit der Deutungen zurückzuführen. Der Natur der Sache entsprechender ist die Auffassung in S. s.

7. Die Antwort R. Eliesers auf die Folgerung R. Akibas (M. Nasir 7, 5) ist nach der Gemara (Nas. 57a) zweideutig und soll durch die Behauptung . . . עצם כשעורה הלכה ihren richtigen Sinn erhalten. Diese erweist sich jedoch durch die Bemerkung in S. s. 211a מדו רבה עצם כשעורה שיטמא במגע ובמשא als unbegründet. Die Antwort, die R. Akiba von R. Elieser zu hören bekam, enthält eigentlich nur dasselbe, was R. Josua ihm bemerkte. In der That wurde nämlich durch den Beschluss eines Synhedrialcollegiums eine aus älterer Zeit stammende Tradition, die dies in Zweifel liess, dahin festgestellt, dass ½ und nicht

1/4 Log von dem Blut eines Verstorbenen den Nasiräer, der es berührt oder trägt, verunreinigt (Tos. Nasir 5, 1 א״ר אלעזר[1] בראשונה היו זקנים חלוקים מקצתן אומרים רביעית דם . . . בית דין של אחריהם אמרו . . . חצי . . . וחצי לוג דם לנזיר ולמקדש).

Diese Auskunft genügte den Amoräern nicht und es wurde daher statuirt, dass diese Entscheidung auf eine von den Propheten herrührende Tradition zurückzuführen sei[2]). Diese Meinung wird auch schon R. E. gehabt haben und er war daher ungehalten darüber, dass R. Akiba einer feststehenden Tradition gegenüber eine logische Beweisführung für eine andere Ansicht geltend machte. R. Josuas Worte רואה אני להקל ולהחמיר[3]) יפה אמרת אלא כן אמרו הלכה lauten in S. s. 212a אבל מה אעשה שגזרו חכמים על חצי לוג. Sie beziehen sich also offenbar auch auf die oben angeführte Entscheidung, indem dieselbe in der Mischna durch הלכה bezeichnet wird. Wie hier einen verständlicheren Text hat S. s. 211d neben der M. Nasir 3, 5 mitgetheilten Meinung R. Eliesers auch noch eine andere Ansicht Akibas aufbewahrt.

7. Die Unabhängigkeit des S. s. von der Mischna ergiebt sich auch aus der Vergleichung von Nas. 6, 8 . . הנזיר היה נוטל und S. s. 212 b, vgl. auch Tos. Nas. 4, 6; j. Nas. 6, 9[4]).

8. In M. Tamid 7, 2 wird die Darstellung der Unterschiede bei dem Ritus des Priestersegens hinsichtlich der Orte, in welchen er ertheilt werde, durch die überflüssige Conjunction אלא eingeleitet; diese erscheint aber vollständig correct, wenn man in dem ganzen Stücke einen Nachsatz erkennt, der ohne den zu ihm gehörenden Vordersatz in die Mischna aufgenommen wurde. In Verbindung mit einem solchen finden wir ihn in der Auslegung des S. s. 214a, wo zuerst die Möglichkeit angenommen wird, dass nach der biblischen Vorschrift der Priestersegen ausserhalb des Heiligthums überhaupt nicht gesprochen wird או במקדש מברכין ואין מברכין בגבולין אמרת בכל

---

1) J. Nas. 7, 2 hat ר׳ שמעון בן אלעזר; unrichtig ist ר׳ אליעזר in b. Nas. 53a.

2) J. l. c. מדרש אמרוה מפי חגי זכריה ומלאכי; b. l. c. מפי שמועה אמרי׳ מפי ח׳ זכ׳ ומ׳ (Raschi z. St. scheint hier die LA. מפי שמע׳ה [ואבטליון] אמרוה ואית דאמרי מפי ח׳ . . . vor sich gehabt zu haben).

3) לה׳ וחה׳ bedeutet hier: durch Kal we-chomer folgern.

4) Was Tos. u. B. 45a im Namen des R. Simon Schesuri mittheilen, erscheint in S. s. als Ausspruch des R. Jochanan ha-Sandalar mit schriftmässiger Begründung gegenüber einer differirenden Ansicht des R. Eleasar b. Simon, die die anderen Quellen nicht kennen.

מקום אשר אזכיר את שמי אף בגבולין אלא שבגבולין אומר שלש ברכות : . .
In M. Sota 7, 6 fehlt natürlich jene Conjunctionspartikel [1]).

9. Der Zusammenhang von M. Pes. 6, 3 mit dem vorangehenden Stücke ist im b. T. (b. 69b) Gegenstand einer Frage. Aus S. s. 217c erhellt die Richtigkeit des dort gegebenen Aufschlusses. M. 1, 2 das. finden wir hier noch in Verbindung mit der Schriftstelle, an welche die Discussion anknüpfte, in einer besonders am Schlusse verschiedenen Fassung, deren Spur wir auch in der Baraita (ib. 69a) antreffen. Zum Mindesten ist aus dieser Stelle erwiesen, dass die Darlegung in S. s. von der der Mischna ganz unabhängig ist.

10. Jn M. Pes. 5, 1 stellt, wie aus der Gemara z. St. zu ersehen, der Passus בין בחול בן בשבת schon eine von dem Redacteur hinzugefügte Bestimmung dar, durch welche in einem Meinungsstreite zwischen R. Akiba und R. Ismael eine Entscheidung getroffen wird. In S. s. 216d ist noch die alte Fassung, in welcher jener auch mit tradirt wurde, aufbewahrt [2]); hier finden wir auch noch den von den späteren Erklärern gesuchten biblischen Nachweis dafür, dass das Pesachopfer in der Mittelstunde zwischen dem Mittage und dem Abende des vierzehnten Nisan darzubringen ist, wobei auf die Möglichkeit einer andern Auffassung der Zeitbestimmung „zwischen den beiden Abenden" (Exod. 12, 6) Bedacht genommen wird [3]).

[1]) Auch R. Tarfons Nachricht über die Pronunciation des Gottesnamens (j. Joma 3, 7, b. Kid. 71a) findet sich hier in einer mehr dem Wortlaut der palästinischen Tradition entsprechenden Fassung.

[2]) Der defecte Text ist in folgender Weise herzustellen: כל ימות השנה ה״ה תמיד נשחט בשמונה ומחצה . . . ערב פסחים ה״ה . . . נקרב בשמונה ומחצה והפסח אחריו בזמן שחל ערב פסח להיות ערב שבת [נשחט בשש ומחצה וקרב בשבע ומחצה והפסח אחריו בזמן שחל ערב פסח להיות שבת] ר׳ ישמעאל אומר כסידורו בערב שבת ר׳ עקיבא אומר כסידורו של חול. J. j. Pes. 5, 1 u. b. 58a sind die Autoren verwechselt und in letzterer Stelle auch der Wortlaut verdunkelt, der aber, wie sich bei näherer Einsicht zeigt, von Abaji richtig interpretirt wurde.

[3]) Es wird hier das viermalige Vorkommen des Ausdruckes בין הערבים in den Vorschriften über die Darbringung des Pesachopfers (Exod. l. c. Num. 9, 3. 5. 11) urgirt und durch midraschische Deutung nachgewiesen, dass die in der Mischna angegebene Zeit die richtige sei, aber auch die Möglichkeit einer Auffassung vorausgesetzt, nach welcher dem Wortsinn des Ausdruckes „zwischen den beiden Abenden" gemäss auch an dem ersten Abend, mit welchem nämlich am Ende des 13. Nisan der 14. N. begann, das Pesachlamm geschlachtet werden dürfte (יכול בערבו של ערב . . .). Auch in j. Pes. 5, 1 wird diese Annahme als von vornherein möglich angesehen (תני חנינה בן יהודה אומר שומע אני בין הערבים בין הערבו של ארבע עשר ובין ערבו של חמשה עשר יכול היום והלילה בכלל). In der Praxis, die in früherer Zeit nicht so durchwegs geregelt war, wird es auch wirklich vorgekommen sein,

11. In M. Pes. 7, 11 wird gelehrt: . . . השובר בטמא אינו לוקה, was der in der Baraita (Pes. 84a) angeführten Meinung des R. Jehuda ha-Nassi entspricht. Als allgemein angenommen erscheint in letzterer die aus dem Schriftworte abgeleitete Meinung ועצם לא תשברו בו . בו בכשר ולא בפסול, die auch in Tosefta Pes. 6, 9 vorgetragen wird: פסח כשר חייבין עליו משום שבירת עצם והפסול אין חייבין עליו. Die Quelle ist S. s. 217c לא תשברו בו פרט לטמא פרט ליוצא ונותר ר' יהודה אומר בא למעט שאר כל הפוסלין (vergl. Gumbinner z. St.), nur wird in den Baraitas blos die Meinung R. Jehudas aufgenommen.

12. In S. s. 225b werden einige Halachas über die aus den Mitteln des Tempelschatzes anzukaufenden Utensilien für den Cultus angeführt, von welchen nur Einiges in Mischna und Tosefta zu finden ist. Von den sieben Anordnungen, über welche R. Simon (M. Schek. 7, 6, 7) referirt, werden hier vier, aber nicht als solche, sondern als allgemein recipirte Halachas namhaft gemacht. Wie ein Auszug aus dem Stücke דבר אל בני ישראל שיהיו שוקלין שקלים ולוקחים מלח שיהיו הכהנים מולחין בו חטאתיהן ומנחותיהן ומולחין בו את העורות, דבר אל ב"י

---

dass das Passahopfer schon am Abende zu Ende des 13. Nisan dargebracht wurde. Es fällt dadurch einiges Licht auf die Berichte der synoptischen Evangelien über das Abendmahl. Es stellt sich nämlich nach denselben heraus, dass Jesus, der am Rüstage des Passahfestes den Kreuzestod erlitt, am Abende vorher, also bei Beginn des 14. Nisan das Opfermahl genossen habe. Die Zeitangaben τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων (Mt. 26, 17) τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον (Mc. 14, 12) können ohnehin nicht von dem 15. Nisan verstanden werden; sie bezeichnen vielmehr den ersten Tag vor Beginn des Festes, der selbst schon mit dem 14. Nisan zusammenfiel (dass nach Tagen vor Beginn des Festes gezählt wurde, geht aus vielen Stellen des Talmuds hervor, vergl. auch Joh. 12, 1). Genau ausgedrückt hätte es hier τῇ πρώτῃ (πρὸ τῆς παρασκευῆς) τ. α. heissen müssen. In Mt. 27, 62; Mc. 15, 42 wird in der That die παρασκευή als Tag der Kreuzigung bezeichnet, vergl. auch Luc. 22, 7 und 23, 54. Zu der Annahme, dass Jesus — und dies in Uebereinstimmung mit der biblischen Vorschrift „zwischen den beiden Abenden" wonach dies auch für den ersten derselben statthaft erscheint — am Abende vom 13. auf den 14. Nisan das Passahmahl gegessen habe, stimmt auch der Bericht in Joh. 13, 1 ff. Er ass dasselbe πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα (v. 1), die Anderen dem allgemeinen Gebrauche gemäss erst Tags darauf (ib. 18, 28). Wenn nun noch 13, 29 von Einkäufen für das Fest die Rede ist, so bezieht sich das gerade nicht auf solche für das Opfer, wie ja überhaupt hier nur von dem, was einige der Jünger meinten, die Rede ist. Auf die Frage, warum in allen Berichten das Opferlamm nicht erwähnt wird, das doch bei dem Passahmahle wohl nicht fehlen konnte, ist hier nicht weiter einzugehen (vergl. darüber Grätz Gesch. 4, Note 10); jedesfalls finden die Widersprüche in denselben auf die angegebene Weise ihre einfachste Lösung.

שיהו שוקלין שקלים ולוקחים עצים שיהו הכהנים מבשלין בו את חטאתיהם ומנחותיהן ועושין בו מדורת בית המוקד להתחמם כנגדן liest sich die kurze Notiz der Mischna על המלח ועל העיצים שיהו הכהנים ניאותין בהם. Allerdings ist es nicht R. Simon, der aus dem S. s. geschöpft hat, da in diesem Werke auch Autoren, die Zeitgenossen des Patriarchen R. Jehuda waren, angeführt werden, wohl aber hat S. s. uns die ausführlichere Fassung, in der diese Halachas tradirt wurden, aufbewahrt. Zu den übrigen Stücken vergl. M. Schek. 4, 2; ib. 7, 6 (= Menachot 4, 5); Tos. Schek. 2, 6.

13. Eine wesentliche Ergänzung zu M. Menach. 13, 1 הרי עלי מנחה יביא איזה שירצה finden wir in S. s. 225d, wo die Ansicht R. Jehudas als die allgemeine hingestellt wird, die er mit Berufung auf Lev. 2, 1 ff. begründet. Die Motive שהיא המיוחדת שבמנחות (Mischna l. c.) oder הואיל ופתח בו הכתוב תחלה sind jüngere Hinzufügungen, durch welche der Sinn jener Berufung erklärt werden sollte. In S. s. wird noch eine zweite biblische Begründung dieser Meinung im Namen eines R. Papias von Ono angeführt, der sonst unbekannt ist[1]).

14. Die Mittheilung der Mischna über die Benennungen für das dreizehn Monate alte Lamm (M. Para 1, 3) hat S. s. 226a in Bezug auf ein anderes Thema. Für פרכריגמא (M.), das gewöhnlich durch παραχάραγμα erklärt wird, finden wir hier die LA. פרונדום die dem lat. parectus (mannbar) entspricht.

15. S. s. 226cd und 227a hat manche Sätze, die mit der M. wörtlich übereinstimmen, aber hier an das Schriftwort angeknüpft werden und sie in manchen Punkten ergänzen; s. Chal. I, 1, 2, 4, 5[2]), 8; 3, 4; 4, 12. Aus der Baraita Pesach. 38a wird blos inhaltlich die Meinung R. Meirs aufgenommen (vgl. übrigens Sifre I, 110 k. und Tos. Chal. 1). Die Stelle ... ואסורין בחדש (Chal. 1, 1, 2) bildete eine besondere Halacha, die hier mit den Worten קמחין ובצקות ותבואה אסורין בחדש.. beginnt und aus der Deutung von Num. 15, 19 resultirt[3]). Dass wir hier noch einen Ueberrest einer ausführlicher gehaltenen Mischna vor uns haben, aus welcher in unserer nur das Wesentliche beibehalten wurde, zeigt sich darin, dass Chal. 2, 6 kurzwegs gelehrt wird ה׳ רבעים קמח חייבים בחלה währenddem hier auf die

---

1) (l. אונו) ר׳פפ״ים א״ש אונן.

2) Für קנובקאות hat S. s. die LA. קנוקנות (wahrsch. lat. caniceus, canicaceus, Kleienbrod).

3) Das Citat ולקחתם לכם מלחם הארץ (S. s.) ist corrumpirt und muss והיה באכלכם מל׳ הא׳ heissen.

verschiedenen Maasssysteme Rücksicht genommen wird מלחם הארץ ולא כל לחם פרט לעיסה קטנה איזו היא עיסה גדולה שבעת רבעים של מדבריים וקב וחצי ירושלמים שהן חמשת רבעים משלנו ר׳ יוסי אומר ה רבעים מתוקן לפטור. Dieser Darstellung liegt die auch Erub. 83 b fast gleichlautende Relation in Tos. Edujot 2, 2 zu Grunde: שיערו חכמים שבעה רבעים ועוד מדברות שהן חמש רבעים בצפרון (Sepphoris = בצפורין .l) שהן קב ומחצה ירושלמית, vgl. M. Edujot 1, 2, wo auch die Meinung R. Jose's angeführt wird.

16. Die M. Erub. 4, 1 a angeführte Halaiha wird in S. s. 228 b mit dem Zusatze או לסטים wiedergegeben. Der Nachweis der 2000 Ellen nach jeder Richtung hin, innerhalb welcher in der Regel das Gehen am Sabbath erlaubt ist, findet hier eine ausführlichere und klarere Begründung als in den anderen Quellen (s. Mech. Beschal. c. 5 Ed. Friedm. 51 a, j. Erub. 4, 1; b. Erub. 51 a)[1]. Von Interesse ist in diesem Stücke auch die Besprechung der Frage, ob der ungenannte Uebertreter des Sabbathgesetzes (Num. 15, 32 ff.) mit Zelophchad (s. das. c. 27) identisch sei. R. Akiba behauptet die Identität auf Grund einer Ausdrucks-Analogie (Sifre 113 b und Parallst. Sab. 96 b), wogegen R. Jehuda ben Bathyra auf das Entschiedenste Verwahrung einlegt (das.). Trotzdem nimmt Elieser bei Jakob im Sinne der Akiba'schen Auffassung

---

[1] Die Argumentation לפי שאמר שבו איש תחתיו יכול אף צפון ודרום אל תחללו מורח ומערב, מורח ומערב אל תחללו צפון ודרום ת״ל אל יצא [איש ממקומו] ונו׳ הא למדת שיש לו מקום, durch welche bewiesen werden soll, dass die Fortbewegung von einem Orte zum anderen überhaupt nicht biblisch verboten ist, scheint ihre Spitze gegen einen von christlicher Seite erhobenen Einwand zu richten. Hieronymus (Ad Algasiam Qu. 10 Op. Ed. Francof. III p. 112 col. b.) berichtet, dass die Juden, wenn man ihnen bemerkte, dass sie nach dem Wortlaut der biblischen Vorschrift (Exod. 16, 29) am Sabbath nur sitzen dürften, sich auf eine Tradition berufen, nach der es ihnen erlaubt sei, 2000 Ellen weit zu gehen (Praeterea quia iussum est, ut diebus Sabbatorum sedeant unusquisque in domo suo et non egrediatur, neque ambulet de loco, in quo habitat: si quando eos iuxta literam experimus arctare ut non iaceant, non ambulent, non stent, sed tantum sedeant, si velint praecepta servare, solent respondere et dicere, Rab Akiba et Symeon et Hillel magistri nostri tradiderunt nobis ut bis mille pedes ambulemus in sabbato . . .) Auch im Mittelalter wurde diese Frage in Glaubensdisputationen behandelt; vgl. Semag Verb. 66 המינין אומרים אל יצא איש ממקומו כמשמעו והשיב רבי׳ משלם בר קלונימוס להקהות שניהם מנבואת ישעיה ויחזקאל שכתוב בנבואת ישעיה והיה מדי׳. . . ושבת בשבתו . . . ובנבואת יחזקאל כתוב והשתחוו עם הארץ . . . בשבתות ובחדשים . . ואם היה אסור לזוז ממקומו איך יבוא כל בשר להשתחוות בבהמ״ק. Eine Glosse das. bemerkt וכן וימצאו איש מקשש עצים במדבר איך נדו ממקומם. Dieses Argument hat auch S. s. יכול אף מהלכי שבתות לא יהא להם אלא ארבע אמות ת״ל ויהיו בני ישראל במדבר [וימצאו ונו׳] אמר להם משה צאו וראו, vgl Sifre I, 113 c.

an, dass auch die jüngste der Töchter Zelophchads bei ihrer Verheirathung mindestens vierzig Jahre alt war (Bab. bat. 119b, vgl. Tosaf. z. St.). Nun erfahren wir aus S. s. 246d (228b wird seine Meinung allein angeführt), dass der Letztgenannte darüber mit R. Simon controversirte. Er giebt nur die Worte Akibas wieder, ohne denselben zu nennen, worauf R. Simon mit Berufung darauf, dass jene Sabbathverletzung im zweiten Jahre der Wüstenwanderung stattgefunden haben müsse (vgl. Seder Olam. c. 5), es für undenkbar erklärt, dass die fünf Töchter Zelophchads etwa 40 Jahre unverheirathet geblieben seien. Er nimmt daher an, dass Z. im Kriege gegen Kanaan (Num. 21, 1—4), in welchem Israel anfangs eine Niederlage erlitt, seinen Tod gefunden habe [1]. In den anderen Quellen ist diese Meinung R. Simons unbekannt und wenn die Auskunft אלא מהיכא הוה מויעפילו (Sab. 97b) auf einer Kunde derselben beruhen sollte, so ist es doch nicht hervorgehoben worden, dass es hier hauptsächlich auf eine chronologische Fixirung abgesehen war. (Auch Raschi z. St. hat den eigentlichen Hintergrund dieser Bemerkung nicht erkannt.)

17. Zur Lösung einer eigenthümlichen Corruption, die durch die Zusammenschweissung zweier Baraitas entstand, führt S. s. 231c, wo zu Num. 18, 7 bemerkt wird והזר הקרב יומת מיתה בידי שמים. ר׳ עקיבא אומר אף מיתת בית דין שנאמר ונוקב שם ה׳ מות יומת אמרו לא מן השם הוא זה אלא משום שנאמר כל הקרב הקרב אל משכן ה׳ ימות. Dieser Midrasch ist die Quelle für M. Synh. 9, 6. Nun wird in Synh. 84a eine Baraita angeführt, nach welcher die anonym vorgetragene Meinung R. Ismael angehört, und als Beleg R. Akibas nicht Lev. 24, 16, sondern Deut. 13, 6 angeführt, wonach ersterer in der Gemara ein Motiv unterlegt wird, das in derselben in keiner Weise angedeutet wird (es wird auch nicht weiter versucht, den Standpunkt R. Ismaels gegenüber dem Einwand כיון שהדיח אין לך הדיוט גדול מזה zu rechtfertigen). Aus S. s. (und so auch aus. j. Synh. 9, 7, wo nur die Autoren verwechselt werden) ist zu ersehen, dass hier nur eine Verschiedenheit der Auffassung stattfand, bei der naheliegende Argumente einander entgegengestellt wurden. Die Unklarheit im b. T. entstand dadurch, dass die angeführte Baraita mit einer zweiten inhaltsverwandten (Sifre I 116 f. g.), in der R. Akibas Grundansicht bereits ihre volle Anerkennung fand und durch R. Jochanan b. Norai nur eine andere Modi-

---

[1]) S. s. 228b באיזו שנה היה צלפחד בשנה שנייה שנאמר וישמע הכנעני מלך ערד וכי באיזו שנה מת צלפחד באיתה שנה; kürzer aber verständlicher 246d בשנה שמת צלפחד בשנה שנאמר וישמע הכנעני.

fication erfuhr, verbunden und der Anfangssatz der zweiten irrthümlich weggelassen wurde. Der Text der Ueberlieferung hatte ursprünglich folgenden Wortlaut תניא ר׳ ישמעאל אומר נאמר כאן והזר הקרב יומת ונאמר להלן כל הקרב הקרב אל משכן ה׳ ימות מה להלן בידי שמים אף כאן בידי שמים ר״ע אומר נאמר כאן והזר הקרב יומת ונאמר להלן [ונוקב שם ה׳ מות יומת מה להלן מיתת בית דין אף כא מיתת [בית דין] [ותניא] [נאמר כאן והזר הקרב יומת] ונאמר להלן והנביא ההוא או חולם החלום ההוא יומת מה להלן בסקילה אף כאן בסקילה ר׳ יוחנן בן נורי אומר מה להלן בחנק אף כאן בחנק.

Wir glauben in den gegebenen Beispielen, die sich noch vielfach vermehren lassen, genügend nachgewiesen zu haben, dass der kleine Sifre keineswegs, wie von mancher Seite angenommen wurde, einer späten Zeit, in der die Quellen tanaitischer Ueberlieferung längst versiegt waren, angehöre, sondern vielmehr noch Traditionen von unbestreitbarer Echtheit darbiete und daher als eine wichtige Quelle althalachischen Lehrstoffes anzusehen ist. Vaterland und Zeitalter dieses Werkes genau zu bestimmen, dürfte kaum mehr möglich sein, aber da nur Autoren der Tanaitenperiode in demselben genannt werden und auch Sprache und Auslegungsmethode auf diese hinweisen, so wird das Werk kaum viel jünger als unsere Mischna sein [1]). Wir gedenken auf dasselbe noch an einem anderen Orte zurückzukommen, möchten aber doch zugleich auch hier die Anregung dazu gegeben haben, dass die noch vorhandenen Fragmente uns in einer wissenschaftlich bearbeiteten Edition, bei welcher die zum Jalkut vorhandenen Erklärungswerke als Hilfsmittel zu benutzen wären, zugänglich gemacht werden. Die Hoffnung, dass eine Handschrift des Werkes, das vor dreihundert Jahren noch existirt haben soll, noch einmal entdeckt werde, dürfte sich ja doch vor der Hand noch als vergeblich erweisen.

---

[1]) Hr. Weiss (Geschichte d. Tradition II S. 238) findet, dass der Verf. des S. s. Sätze R. Papas und R. Asches benutzt habe, währenddem doch selbstverständlich das Gegentheil anzunehmen ist. Er erblickt ferner ein Zeichen der Jugend darin, dass der Verf. d. S. s. an zwei Stellen Personen miteinander in Verbindung bringt, die unmöglich Zeitgenossen gewesen sein können. Dass das erste Beispiel nicht zutrifft, sondern vielmehr in § 761 eine wichtige historische Notiz vorliegt, ist in Bet-Talmud (I, 241 ff.) gezeigt worden. In der bei R. Simson Oh. 2, 4 angeführten Stelle (= J. 238a vgl. Tos. Ohol. 3, 7—10) muss das Stück ר׳ יהודה אומר nicht nothwendig mit dem Vorangehenden zusammenhängen, in J. fehlt dasselbe. An der Authenticität der in S. s. tradirten Halachas ist daher kein Grund zu zweifeln vorhanden.

Die ersten Culturbestrebungen der jüdischen Gemeinde Posen unter preussischer Herrschaft[1])

von

Dr. PHILIPP BLOCH.

Rabb. der isr. Brüder-Gemeinde Posen.

Die Umwandlung aus mittelalterlichen Zuständen in moderne Lebensformen und Anschauungen hat sich innerhalb der jüdischen Gemeinden der preussischen Provinz Posen schon in den ersten Decennien dieses Jahrhunderts vollzogen. Die damit gleichbedeutende Germanisirung war bereits 1848 in den Gemüthern so festgewurzelt dass die Juden der Provinz den nationalen Bestrebungen der Polen gegenüber sich durchaus als Deutsche fühlten, und trotz drohender Gefahren, trotz mancherlei Unbilden, die sie deswegen in jenem Jahre zu erdulden hatten, unbedingt und unerschütterlich zum Deutschthum standen. Das Verdienst, diese Wandlung herbeigeführt zu haben, ge-

1) Der Stoff zu der hier gegebenen Skizze ist Urkunden entnommen, welche sich in dem Gewahrsam des königlichen Staatsarchivs hierselbst befinden, und geht hauptsächlich auf Actenstücke zurück mit der Signatur: Posen C. 215 I — P. C. 317 — P. C. 243. Mündliche Ueberlieferungen wurden nur mit der grössten Vorsicht benutzt. Die Gemeindebücher sind mir durch die dankenswerthe Liberalität des hiesigen Gemeinde-Vorstandes in ausgiebigster Weise zur Einsicht überlassen worden, so dass ich sie zur Vergleichung und Ergänzung heranziehen konnte.

Es ist mir Bedürfniss, den königlichen Staatsarchivaren, Herrn Dr. R. Prümers und Herrn Dr. A. Warschauer, für das freundliche Wohlwollen und das hülfsbereite Entgegenkommen, womit dieselben jederzeit diese meine Studien gefördert und ermöglicht haben, meinen innigsten Dank auszusprechen. Das liebevolle Verständniss, mit welchem alle auf die jüdische Geschichte bezüglichen Acten an diesem gerade für die genannte Specialität wichtigen Archiv ausgewählt und behandelt werden, verdient hohe Anerkennung.

bührt zum Theil den preussischen Verwaltungsbehörden. Die Vertreter der neuen Landeshoheit in den ehemals polnischen Gebieten, darunter erleuchtete Geister und edle Menschenfreunde[1]), haben sich mit Eifer und Ernst für die jüdischen Angelegenheiten interessirt. Namentlich in der südpreussischen Zeit vor der französischen Invasion, als die beschränkenden, überaus drückenden Judengesetze noch in ihrer vollen Wucht auf der zahlreichen jüdischen Bevölkerung lasteten, haben die höheren Beamten eine möglichst milde Praxis beobachtet und bei der Handhabung dieser Gesetze in ausgedehntester Weise, soweit es ihre Machtbefugnisse überhaupt gestatteten, den Forderungen der Billigkeit Rechnung getragen. Auch späterhin haben die Regierungsbehörden bei der Behandlung jüdischer Gemeindefragen fast durchwegs Correctheit mit Wohlwollen zu vereinigen gewusst. Wiewohl seit der zweiten Besitzergreifung Posens durch Preussen an maassgebender Stelle bis zum Jahre 1833 nichts geschehen war, um die durch den wiederholten Herrenwechsel precär gewordene Lage der Juden zu bessern, und die letzteren ihrem eigenen Trieb nach Regeneration überlassen blieben, so waren doch die amtlichen Autoritäten der Provinz mit anzuerkennendem Tact darauf bedacht, jede spontane Aeusserung, die einen socialen oder geistigen Aufschwung verhiess, durch Aufmunterung oder Förderung nutzbar und wirksam zu machen. Der Impuls zu der eigenen Reform an sich von innen heraus war von Deutschland aus durch die Schriften Mendelsohns und durch die seiner Schüler und Nachfolger, der sogenannten „Measfim", gegeben worden. Die von diesen ausgegangene Bewegung, welche im Kampfe des Neuen gegen das Bestehende die Gemüther der deutschen Judenschaft mehr oder minder stürmisch ergriff, hatte ihre Wellenringe auch über die Posener Provinz fortgepflanzt, woselbst ihr Einfluss am deutlichsten und schärfsten, wie auch am frühesten, in der Gemeinde der Provinzialhauptstadt zu Tage tritt. In dem Kampf der Gegensätze, welcher sich innerhalb der Gemeinde Posens entspann, und der nur selten und vorübergehend auf einen Grad leidenschaftlicher Erregung stieg, fehlte natürlich nicht der religiöse Kampfesruf. Es kamen wohl auch religiöse Interessen in Frage, im Grunde aber richtete sich der Angriff gegen die Präponderanz des Talmud, die in früheren Zeiten

[1]) Es sind namentlich als solche die Kammerpräsidenten des Netzedistricts von Broscovius und von Knobelsdorf zu nennen, deren Vorschläge zur Verbesserung der Lage der Juden von den leitenden Kreisen nicht acceptirt wurden und noch bis heute unbekannt in den Schreinen der Archive ruhen.

wohl berechtigt war, so lange der Talmud das einzige Mittel bildete, die Geister zu schulen, er die intelligenten Kräfte zur Leitung und Ordnung des Gemeindewesens lieferte, wie er überhaupt alle Lebensäusserungen beherrschte und bestimmte. Den Talmudisten und ihrem Anhang, denen überdies eine Art aristokratischer Vorzugsrechte eingeräumt war, flösste der jähe und fundamentale Wechsel aller Lebensgewohnheiten schwere Besorgniss für die Zukunft der Religion ein. Sie waren darum bemüht, die alten Zustände hinsichtlich der Tracht, der Sprache, der Jugenderziehung, der Lebensweise möglichst zu conserviren. Diese Bemühungen gewannen immer neue Verstärkung durch die Einwanderung aus den Nachbargebieten Gross- und Klein-Polens, mit denen Posen aus seiner früheren staatlichen Zusammengehörigkeit lebhaften Verkehr und rege Beziehungen unterhielt. Dadurch machte sich immer wieder im Schoosse der Gemeinde eine starke Unterströmung geltend, wie wir diese Richtung nennen können, während die entgegengesetzte, welche den Uebergang in moderne Lebensformen anstrebte, als eine Oberströmung erscheint, weil sie vorerst doch nur die oberen Schichten ergriff und in den wohlhabenderen und alteingesessenen Familien sich zumeist ausbildete. Diese Oberströmung erhielt von Berlin und Dessau aus ihre Anregung, würde aber gewiss nicht so überaus rasch und von Grund aus durchgegriffen haben, wenn nicht die Staatsbehörden, in solchen aufstrebenden Tendenzen mit Recht ein germanisatorisches Moment erkennend, dieselben begünstigt und ihr Aufsichtsrecht öfters in diesem Sinne ausgeübt hätten, wobei sie jedoch jede Einmischung in die inneren religiösen Angelegenheiten der Judenschaft möglichst zu vermeiden suchten. Die Entwickelung dieser Uebergangsverhältnisse in der jüdischen Gemeinde Posens, wie sie sich etwa bis zum Jahre 1833, d. h. bis zum Erscheinen der „Vorläufigen Verordnung wegen des Judenwesens" vollzogen hat, soll hier in ihren Hauptpunkten skizzirt werden. Ihre Darstellung verdient schon darum unser Interesse, weil diese Gemeinde zu den ansehnlichsten der preussischen Monarchie gehörte und auf die zahlreiche jüdische Bevölkerung der Provinz einen immerhin erheblichen Einfluss übte. Es ist überdies merkwürdig, wie frühzeitig die modernen Bestrebungen zu dieser an der Grenzmark belegenen, noch nicht lange zu Preussen einbezogenen Gemeinde ihren Weg genommen haben.

Als erste schwache Regung des neuen Geistes, welche sichtbar in die äussere Erscheinung trat, ist 1812 die Bildung einer „Lese-

gesellschaft" zu verzeichnen. Die deutsche Uebersetzung des Pentateuch und der Psalmen von Mendelsohn hatten bei den jüngeren strebsamen Talmudisten Eingang gefunden und weckten den Sinn zur Erlernung der deutschen Sprache. Es bot dies um so weniger Schwierigkeit, als die Posener Judenschaft von jeher im alltäglichen Verkehr sich jenes mittelalterlich-deutschen Idioms bediente, welches durch Aufnahme von allerlei Sprachgemengsel zu einem Jargon ausgeartet war, aber im Wesentlichen den deutschen Sprachcharakter und Wortschatz sich bewahrt hatte. Es waren neben Mendelsohn und Lessing die Schriften von Garve, Engel, Schiller u. a., die man mit grosser Vorliebe studirte. Solche profane Studien durften jedoch nur heimlich betrieben werden, sie wurden als gefährliche Neuerung verpönt und waren leidenschaftlichen Anfeindungen und Verketzerungen ausgesetzt. Es war daher ein immerhin bemerkenswerther Fortschritt, als der lernbegierige und unabhängige Theil der jüngeren Generation sich offen und ungescheut dazu vereinigte, um durch gemeinschaftliche Lectüre einander anzuregen. Bei dieser Gelegenheit sollen Fragmente französischer Schriftsteller wie Voltaire, Rousseau, Friedrich der Grosse mit besonderem Eifer gelesen worden sein. Alle das Judenthum betreffenden Schriften wurden natürlich mit grossem Interesse verfolgt, und man schöpfte aus ihnen die ersten Wünsche nach Emancipation. Auch das rein biblische Hebräisch, das durch die Hebraisten jener Zeit aus dem Kreise Mendelsohns und seiner Nachfolger wieder eingeführt wurde, und die grammatische Erkenntniss der hebräischen Sprache, die durch die talmudische Literatur schliesslich fast ganz zurückgedrängt war, erfreute sich einer liebevollen Pflege. Die literarisch bedeutendste Kraft dieser strebsamen Jugend, David Caro, versuchte sogar trotz der heftigen Opposition der Talmudisten eine Schule zu gründen, in der das Hebräische und der Talmud nach einem systematischen Plan und zugleich die Elemente des modernen Bildungsstoffes gelehrt werden sollten. Ein tüchtiger jüdischer Pädagog aus dem Anhaltischen war gewonnen und bereits in Posen eingetroffen, um die Leitung des Instituts zu übernehmen. Das Unternehmen fand Theilnahme und verhiess einen glücklichen Erfolg. Aber ebenso schnell, wie er gekommen, verschwand der Anhaltische Schulmann plötzlich und ohne bekannte Veranlassung. Durch seinen Abgang kam der Versuch zum Scheitern; auch die „Lesegesellschaft" verflüchtigte sich allgemach zu einem gewöhnlichen Geselligkeitsverein. Aber die Saatkörner, die damit ausgestreut waren, trugen namentlich

in den besseren Ständen schnelle und reichliche Früchte. Nicht wenig hat dazu auch der Umstand beigetragen, dass die preussische Regierung bis zum Jahre 1833 ein vom sächsischen Ministerium des Innern zu Warschau unter dem 13. April 1815 erlassenes Decret in Kraft erhielt, welches in den sächsisch-polnischen Landestheilen den käuflichen Erwerb eines Grundstückes, welches einem christlichen Vorbesitzer gehörte, ausserhalb des Judenreviers davon abhängig machte, dass der jüdische Käufer nächst dem Besitz eines reinen Vermögens von 20 000 Mark nachweisen konnte, dass er des Deutschen oder des Polnischen in Sprache und Schrift mächtig sei, dass er seine oder die von ihm bevormundeten Kinder in eine öffentliche Schule schicke oder in den landesüblichen Lehrgegenständen unterrichten lasse, und dass er nebst den Seinigen sich keines äusseren, das jüdische Volk von den christlichen Einwohnern unterscheidenden Abzeichens bediene.

Kraftvoller und nachhaltiger wirkte diese Strömung schon 1815 ein, als es sich um die Neubesetzung des Rabbinats handelte. Während bis dahin die moderne Richtung jeden einzelnen ihrer Schritte mühsam zu vertheidigen hatte, war sie nun bereits so weit erstarkt, dass sie zur Offensive und offenen Propaganda übergehen konnte. Am 25. November 1806 war der Rabbiner Moses Samuel ben Pinchas, der Verfasser des בית שמואל אחרון, gestorben. In Folge der eingetretenen Kriegsstürme und politischen Wirren nahm man vorerst von der Wahl eines Rabbiners Abstand und begnügte sich damit, das Rabbinatscollegium durch Anstellung von fünf Assessoren oder Unterrabbinern, בני ישיבות genannt, zu vervollständigen. Erst am 13. März 1814 wurde in der vor Ostern üblichen Sitzung des Gesammtvorstandes, zu der auch die hervorragendsten Talmudisten zugezogen waren, die Nothwendigkeit erörtert, den Rabbinatsstuhl nicht länger erledigt zu lassen; und als einer der Anwesenden den derzeitigen Rabbiner von Märkisch Friedland, Akiba Eger, als den geeignetsten Candidaten vorschlug, fand der Vorschlag in der Versammlung einstimmigen Beifall. In der Gemeinde jedoch stiess dieser Beschluss, sowie er bekannt wurde, seitens der wohlhabenden und aufstrebenden Mitglieder auf eine entschiedene Opposition. Man hatte in Erfahrung gebracht, dass Eger in Märkisch Friedland gegen einzelne Persönlichkeiten, welche ihren Namen und ihre Lebensführung der landesüblichen Weise angepasst hatten, auf der Kanzel und in synagogalen Kundgebungen scharf aufgetreten war, und fürchtete in ihm einen fanatischen Eiferer,

der in einer Stadt des Grenzgebietes, wie Posen, in der eben erst die vorzeitigen Verehelichungen aufgehört hatten und die jüdisch-polnische Tracht in's Schwinden gekommen war, durch ein derartiges Vorgehen noch ganz anderen Schaden anrichten könnte, wie dies in einer im Herzen Preussens befindlichen kleinen Gemeinde möglich war. Seine phänomenale Kenntniss und Erfassung des Talmud, in Folge deren er als die bedeutendste rabbinische Autorität seiner Zeit galt, steigerte die Besorgniss, dass er, in der einseitigen Geistessphäre befangen, in der er bisher mit seinem Leben und seinem Studium eingesponnen war, die Keime deutschen Wissens und deutscher Bildung, die sich zu regen begannen, zurückdrängen und die Gemüther der Jugend durch den Reiz seiner klaren und scharfsinnigen Methode in den Bann des ausschliesslichen Talmudstudiums wieder hineinziehen werde. Seine sittliche Charaktergrösse, seine rührende Anspruchslosigkeit, Uneigennützigkeit und Leutseligkeit, seine tiefinnige und menschenfreundliche Frömmigkeit, welche ihn wie eine sagenhafte Idealgestalt verklungener Tage erscheinen liess, konnte nicht beruhigen, gab vielmehr zu dem Bedenken Anlass, dass durch die Macht einer solchen Persönlichkeit das bereits schwindende Uebergewicht der Talmudistenpartei wieder gehoben würde, zumal in einer Gemeinde, wo jeder, der nicht den Titel „Reb“ hatte, zu keinem Gemeindeamt zugelassen, vom passiven wie activen Wahlrecht ausgeschlossen war. Auf solchen Widerspruch schien der Vorstand nicht gefasst; er liess die Sache vor der Hand auf sich beruhen, da ja auch die politischen und wirthschaftlichen Zustände sich noch nicht genügend geklärt hatten, und nahm sie erst wieder auf, nachdem Preussen wiederum und endgültig vom Grossherzogthum Posen Besitz ergriffen hatte. In aller Stille kamen die Vorstandsmitglieder im August 1815 in Moschin, einem kleinen Städtchen nahe bei Posen, zu einer geheimen Berathung zusammen, wählten in derselben Akiba Eger zum Oberrabbiner von Posen, und beschlossen, in Hinblick auf die milde und nachgiebig stimmende Wirkung der herannahenden hohen Festtage und auf die nicht zu unterschätzende Macht einer vollendeten Thatsache, die Angelegenheit möglichst rasch und energisch zum Abschluss zu bringen. Die Ueberrumpelung gelang indess nicht vollständig, die Sache wurde ruchbar, und eine grosse Anzahl der begüterten und namentlich jüngeren Gemeindemitglieder — mehr als fünfzig werden namhaft gemacht — nahmen, in dieser Wahl eine Culturfrage erblickend, den Kampf mit dem Vorstande auf. Unverzüglich reichten sie unter dem

28. August 1815 einen Protest beim Oberpräsidenten ein. Derselbe trägt an seiner Spitze den Dringlichkeitsvermerk „Periculum in mora“, erzählt, dass in Moschin die Wahl des Akiba Eger geheimerweise stattgefunden haben soll, und führt dann aus: „Ein jedes vernünftige Mitglied unserer Gemeinde wird mit uns einverstanden sein, dass wir — da jedem Rabbiner die Jurisdiction untersagt ist und zur Entscheidung über Religions-Ceremonial-Gegenstände selbst in unserer Gemeinde sich sehr gelehrte, diesem Fache ganz gewachsene Männer befinden — nur eines guten Sittenlehrers bedürfen, der durch kräftige Predigten die Menschen zu jeglicher Tugend aufmuntern und für jedes Laster warnen soll.

„Der gedachte Herr Eger aber qualificirt sich zu diesem hochwichtigen Amt keineswegs, besitzt eine äusserst schwache und unvernehmliche Stimme und ist obendrein bei den Gebrechlichkeiten seines ziemlichen Alters noch mit gefährlichen Krankheitszufällen behaftet, die jede Stunde seinem Leben Gefahr drohen.

„Erwägt man aber auch zugleich, dass unsere Gemeinde die Familie des hierselbst verstorbenen Rabbiners und eine sehr grosse Anzahl anderer armer Gemeinde-Mitglieder zu ernähren hat und dass sie bei einer Schuldenlast von mehr als 100 000 Thlr. und einem sehr zerrütteten Finanz-Zustand kaum die gewöhnlichen Ausgaben zu bestreiten vermag, so liegt es ja wider jede gesunde Vernunft und Einsicht, einen Rabbiner aufzunehmen, der unsere Gemeinde mehr als 1400 Thlr. jährlich kosten wird, und wozu selbst die Beiträge von armen Mitgliedern werden erpresst werden müssen.“

Daraufhin bitten die Beschwerdeführer, dass den Gemeinde-Vorstehern aufgegeben werde, von der Aufnahme des gedachten Herrn Eger als Rabbiner gänzlich abzustehen. Diesem Protest war ein Nachtrag von „eigentlichen Gründen“ angefügt, welche in der öffentlichen, zur Unterschrift circulirenden Beschwerdeschrift nicht angegeben worden, „um nicht beim Bekanntwerden derselben uns der blinden Wuth mancher fanatischer Eiferer unserer Gemeinde blos zu stellen.“ Als solche „eigentliche Gründe“ werden ausgeführt: Die Gemeinde benöthigt „einen tüchtigen Volkslehrer, der eine reine Religion und echte Moralität zu lehren im Stande wäre“; der p. Eger ist ein Fanatiker, „der dem jetzigen Zeitgeist schnurstracks entgegenstrebt“ und jeden Keim der Aufklärung zu unterdrücken suchen wird. Für den minder aufgeklärten Theil der Gemeinde ist ferner zu befürchten, „dass er bei diesem nicht nur die Lust sich selbst auszu-

bilden ersticken, sondern sie sogar abschrecken wird, ihre Kinder zum ordentlichen Schulunterricht bei geschickten und gebildeten Lehrern zu geben". Endlich werden sich „talmudistische Studir - Bachurim" vermehren und dazu beitragen, „der Jugend das Gehirn wirbelnd zu machen und der wahren Ausbildung ihrer Seelenkräfte entgegen zu wirken u. s. w."[1]) Wiewohl es demnach an erregten Auseinandersetzungen zwischen beiden Parteien nicht gefehlt haben mag, ignorirte der Vorstand in vornehmer Haltung die gegnerischen Bestrebungen und ging unbeirrt und rücksichtslos auf sein Ziel los. Am 31. August jedoch forderte die Kgl. Regierung von den Judenältesten das Wahlprotocoll ein und resolvirt, dass weitere Schritte vorläufig unterbleiben müssten, weil an dem bewilligten Gehalt Ausstellungen erhoben worden und „der p. Eger in Rücksicht seiner Ansichten über den Cultus und Unterricht zu mancherlei Besorgnissen Veranlassung gebe"; die Aeltesten sollten sich ausweisen, dass sie in dieser Angelegenheit ihre Befugnisse nicht überschritten und worauf sich ihre Ueberzeugung stütze, dass der Gewählte nach seiner Individualität geeignet sei, die Bedürfnisse der Gemeinde zu befriedigen. Umgehend erwidern die Gemeindeältesten am 1. September, dass sie bei der Wahl observanzmässig verfahren seien und „eine Zahl" von Gemeinde-Mitgliedern dabei zugezogen haben; das Wahlprotocoll sei hebräisch abgefasst, sie könnten es daher wegen der Uebersetzung erst nachträglich einreichen; ihre Wahl sei trotz der Beschwerde „eines grossen Theils der Gemeinde" auf Herrn Eger gefallen, weil er den Ruf einer ausgebreiteten jüdischen theologischen Gelahrtheit geniesst und sein Rabbiner-Amt in Märkisch Friedland zwanzig Jahre als frommer Mann bekleidet. Schliesslich wird bemerkt, dass Herr Eger seinen Posten zu Friedland bereits resignirt habe, „im Fall der Abstrahirung von dessen Wahl würden mannigfaltige Inconvenienzen zum Nachtheil der Gemeinde entstehen",

---

[1]) Als Führer der Gegenpartei erscheinen: Israel Hirsch Munk und Abraham Asch, doch waren sicherlich die leitenden Kräfte: Wolff Eichborn und Peter Lippmann, welche wegen ihrer Jugend noch nicht in die erste Reihe treten konnten. Bei diesen Protesten zeichnen sie als W. J. Wolffert und P. Lipson, wahrscheinlich, weil die Juden Posens damals bis 1833 noch keine festen Familiennamen geführt; möglich, dass sie mit ihrem vollen Namen nicht vortreten wollten, wie sie sich bei Eingaben an die Regierung der Pseudonymen „Zadeksohn und Neumann" öfters zu bedienen pflegten. An der Identität der Personen kann kein Zweifel sein. Eichborn war überdies der Sohn des damaligen Schtadlan, daher die Reserve wohl am Platz.

sie bitten darum um Bestätigung ihrer Wahl. Zu gleicher Zeit waren beim Ober-Präsidium weitere Beschwerden der Gegenpartei eingelaufen, in denen berichtet wird, dass bereits Wagen nach Friedland abgegangen seien, um den Herrn Eger nebst Familie und Mobiliar herzuschaffen, und dass beim Vorstand die Absicht bestehe, ihn nöthigenfalls hier privatisiren zu lassen, um ihn auf Umwegen in das Rabbinat hinein zu laviren, zu welchem Zwecke man „bereits mehrere talmudistische Lehrlinge und sophistische Träumer heute herpracticirt hat“; die Unterzeichneten hätten vergebens alle Mittel der Güte und Milde erschöpft, um einen Aufschub zu erwirken, dem Vorstand möge daher untersagt werden, seinen Candidaten bis zur definitiven Entscheidung nach Posen überführen zu dürfen. Unterm 2. September wird nun den Beschwerdeführern seitens des Oberpräsidenten eröffnet, dass er ihre sämmtlichen Vorstellungen der betreffenden Regierungs-Commission zur Verfügung übergeben habe; alsdann heisst es zum Schluss: „Die preussische Regierung ehrt die Gesinnung, die Sie in Rücksicht der Nothwendigkeit äussern, Ihre Glaubensgenossen durch Entfernung der ausser dem Wesen des mosaischen Cultus liegenden Gebräuche geschickter zu machen, mit aller Wirkung in den staatsbürgerlichen Verein aufgenommen zu werden, und wird Ihnen hierzu gewiss gern die Hand bieten.“ Obschon dieser Bescheid erst am 5. September zur Kenntniss der Adressaten kam, so scheint doch der Vorstand schon vorher über die Willensentschliessung der Regierung genaue Informationen erhalten zu haben, denn er änderte mit einem Male seine Tactik, er lenkte ein, suchte mit der Opposition anzuknüpfen und zu einem gütlichen Abkommen zu gelangen. Als unterm 6. September die Regierung ihre Entscheidung dahin traf, dass sie die Wahl des Vorstandes nicht genehmigte und verlangte, dass die Majorität der stimmberechtigten Gemeindemitglieder den p. Eger zu wählen und sein Diensteinkommen zu bestimmen habe und „dass auch die Minorität keine erhebliche und gegründete Einwendungen gegen ihn aufstellen dürfe“ und dass endlich, falls das hierdurch herbeigeführte Resultat gegen Eger ausfalle, die Judenältesten persönlich für den durch ihre Uebereilung erwachsenen Schaden aufzukommen hätten — war bereits am Tage vorher eine Vereinbarung zwischen den Parteien zu Stande gebracht. Die Gegner waren eben keine unruhigen, händelsüchtigen Querulanten, sondern hatten feste Zielpunkte im Auge. Ihr Bestreben ging einerseits dahin, dass der Talmud nicht mehr als die ausschliessliche oder hauptsächlichste Quelle für Belehrung und Bildung der

heranwachsenden Jugend aufgenöthigt werde, und sie wollten andererseits dafür gesorgt wissen, dass die Kinder armer Eltern durch geeigneten Unterricht und Erziehung vom Trödel und Bettel abgezogen und einem nützlichen Gewerbe zugeführt werden. Sobald sie über diese beiden Hauptpunkte genügende Zusicherungen erlangt zu haben glaubten, stellten sie ihren Widerstand gegen die Berufung Egers ein. In dieser Richtung wurde daher Vorstand und Rabbinat durch Festsetzungen gebunden, welche in das Statutenbuch der Gemeinde (ספר הזכרונות Nro. IV. S. 34) eingetragen und von Bevollmächtigten beider Parteien, wie von den Vorstehern und Rabbinats-Assessoren und ebenso von Akiba Eger unterschrieben werden sollten. Zwei Vertreter der Gegenpartei sollten sich der Deputation anschliessen, welche bestimmt war, den künftigen Oberrabbiner von Friedland nach Posen zu geleiten, und sollten darauf halten, dass demselben das Berufungsschreiben nicht eher eingehändigt werde, als bis er dem getroffenen Uebereinkommen mit seiner Unterschrift beigetreten wäre. Sofort nach erfolgter Verständigung reiste die Deputation ab, nahm das Posener Statutenbuch mit nach Friedland und schon am 7. September setzte Eger seine Unterschrift unter die ihm gestellten Bedingungen [1]), worauf ihm am 8. die Berufung überreicht wurde. Ebenso unverzüglich hatten sowohl der Vorstand, als auch seine bisherigen Widersacher am 6. der Regierung von dem gegenseitigen Abkommen Kenntniss gegeben; beide Parteien baten, die Genehmigung der Wahl nicht länger versagen zu wollen, da die Gründe des Widerspruchs beseitigt worden. Die Opposition schilderte zugleich die Motive ihrer Sinnesänderung und gab einen Auszug aus dem abgeschlossenen Vertrag, indem sie dessen wesentlichste Bestimmungen der Behörde mittheilte und nähere Erläuterungen über die einzelnen Punkte hinzufügte. Dieselben lauten:

1. Darf der Herr Oberrabbiner Eger in seiner talmudistischen Schule nicht mehr als sechs auswärtige Studenten halten. Es wird ihm gestattet, für dieselben bei Mitgliedern, die sich freiwillig dazu verstehen, abwechselnd freie Beköstigung an den Sabbathen auszuwirken, er ist aber nicht befugt, Anweisungen auf ständigen Freitisch für Sabbath zu ertheilen. (Gem.-Buch S. 34 2a und 8).

---

1) Er schreibt dabei: למען השלום והאמת וניכר הדבר כי מפי ה׳ יצא הדבר להוליכני לק״ק פוזנא לא אבטל הדבר ויקויים כפי הפונקטען הנ״ל הנוגעים אלי הנזכרים לעיל — וה׳ יתן הכל לטובת הכלל בעת״רת הק׳ עקיבא נינו מא״ש החותם אור ליום ה׳ ב׳ אלול נא״ל ישׂרא״ל לפ״ק פה ק׳ פרידלאנד.

Gewöhnlich — so heisst es in den beigefügten Erläuterungen, die wir jedoch nur in verkürzter Form hier wiedergeben — hat ein angesehener Rabbi 20 bis 30 Studenten, deren Anzahl beim Herrn Eger durch seinen berühmten Scharfsinn im Talmud gewiss bis auf 50 angewachsen wäre. Die Unterhaltung derselben wäre der Gemeinde zur Last gefallen und ihr Umgang hätte den Geist der Jugend in unserer Stadt verdorben. Durch die gedachte Verminderung aber und durch die ungezwungene Beköstigung ist diesem Uebel abgeholfen.

2. Darf derselbe keine Chabor- oder Morenu-Certificate an Unverheirathete ertheilen. (Das. 2c.)

Der schädliche Einfluss dieser rabbinischen Titel ist allgemein anerkannt — wird hierbei erklärt — sie dienten gleichsam als Verdienst-Titel, mit denen der fleissige Studiosus (Bachur) nach Verhältniss seiner Fortschritte im Talmud beehrt wird. Da nun die Erlernung des talmudistischen Faches und der rabbinischen Theologie dem regen, nach gründlichen Kenntnissen und nützlichen Wissenschaften strebenden Geist nicht viel Zeit übrig lässt, so waren die gedachten Ehrentitel der Sporn, welcher die ehrbegierige Jugend von aller Ausbildung ihrer Geisteskräfte abzog und lediglich auf Erlernung des talmudistischen Faches beschränkte. Durch den Fortfall dieser Titel wird solcher Ausschreitung vorgebeugt.

3. Darf derselbe in seinen Predigten unsere persönliche Ehre nicht angreifen und nicht Eltern gegen Kinder, Weiber gegen Männer, oder den Einen gegen den Andern aufreizen oder aufreizen lassen, er soll sich auf Moral im Allgemeinen beschränken. (Das. 2b.)[1])

---

[1]) Der Vertrag selbst, wie er sich im Gemeindebuch S. 34 befindet, halb hebräisch und halb deutsch abgefasst, zeigt in seiner Stilisirung alle Merkmale einer nervösen Ueberstürzung und lässt sich schlechterdings nicht, ohne unverständlich zu werden, wörtlich reproduciren. Manche Punkte sind an sich unklar, weil bei denselben, während die Punktationen niedergeschrieben wurden, offenbar nachträgliche Zugeständnisse gemacht wurden. So besagt dort beispielsweise No. 2a, dass der Rabbiner auswärtige Schüler überhaupt nicht zulassen dürfe, und dieser Passus wird in No. 8 dahin modificirt, dass sechs auswärtige Schüler unter den angegebenen Modalitäten, die wieder unklar sind, zugestanden werden. An diese Beschränkung hat sich übrigens Akiba Eger niemals gehalten, sie widersprach zu sehr seiner Begabung und Lust am Lehren. Einen instructiven und merkwürdigen Contrast zu den beschränkenden Bedingungen beim Amtsantritt Egers bildet das Privileg, das Sigismund I. 1527 dem Rabbiner Samuel Marga-

Diese Vorschrift gewährt den Vortheil, dass sie dem Rabbiner die Mittel benimmt, gegen Aufklärung öffentlich zu eifern und dadurch die Fortschritte der Bildung zu hemmen.

4. Machen sich die Gemeinde-Vorsteher verbindlich, von den hiesigen Gemeinde-Mitgliedern, wenigstens durch einen Zeitraum von acht Jahren, wöchentlich zu 150 flor. (=75 M.) als freiwillige Beiträge zu verschaffen und die Anstalt dazu sofort zu treffen. Gedachte Beiträge sollen als Fonds dienen, welcher auf die arme Jugend der hiesigen jüdischen Gemeinde zur Erlernung aller Arten Professionen und Gewerbe, zu welchen sie taugbar seien und sich befähiget, verwendet werden soll. Ueber den guten Fortgang sollen zwölf Mitglieder aus unserer Mitte

---

lioth bei seiner Uebernahme des Posener Rabbinats ertheilte, und das wir hier aus dem Kgl. Staatsarchiv zu Posen, liber civium Posn. 1538 fol. 32, mittheilen. Es lautet:

Krakau 1527 August 6.

Sigismundus dei gracia rex Polonie magnus dux Lithwanie Russie Prussie Mazovieque dominus et heres significamus tenore presencium quibus expedit universis, quia cum declarassent nobis judei nostri ex terris majoris Polonie, quod vacante in eisdem terris senioratu seu judicatu legali per doctores judeos in eorum lege mosaica peritos administrari solito elegerint unanimi voto et consensu in doctorem suum seniorem in spiritualibus Samuelem judeum doctorem de Posnania legis mosaice peritum: supplicaverunt nobis, ut ejusmodi eorum electionem ratam et gratam habentes prenominatum Samuelem doctorem eis in spiritualibus preficere et preponere dignaremur: Nos nolentes deesse tam precibus judeorum ipsorum nostrorum quam juribus et consuetudini illorum antiquitus tente et hactenus continuate comendatamque habentes probitatem ac periciam prefati Samuelis doctoris per eos electi eundem Samuelem illis in seniorem doctorem ac judicem legalem duximus constituendum constituimusque et deputamus per presentes dandam et concedendam ei, quoad vixerit, plenam ac omnimodam potestatem judeos omnes in terris Majoris Polonie et ducatu Mazovie commorantes in hys que legis sunt judicandi cognoscendi diffiniendi et sine debito terminandi censurisque et excomunicacionum sentenciis juxta ritum et morem legis sue Mosaice inodandi ac alia omnia in spiritualibus exercendi: hoc addito et expresso et ut iidem judei nobis declararunt antiquitus servato, ut si quis judeorum ipsorum censuras et excomunicacionum sentencias per doctorem Samuelem prefatum in se latas temerarie sustinere presumpserit de eisque infra spacium unius mensis se extricare non curaverit, talis postquam fuerit nobis delatus pena capitis puniri bonaque illius omnia fisco nostro applicari debebunt: Et ut ipse Samuel doctor prefatus munus et officium sibi injunctum melius et commodius obire et exercere possit eximimus

— die sich mit gedachtem wohlthätigem Geschäft abzugeben verpflichtet sein werden — die strenge Aufsicht haben. (Das. 5.)

Die Kinder armer Eltern, die durch Mangel an Mitteln und Gelegenheit ihren und der Ihrigen Unterhalt zu verschaffen nicht fähig sind, werden zumeist Haus- oder Strassenbettler, und wird diesem Uebelstand auf solche Weise abgeholfen werden.

5. Der jedesmalige Monats-Aelteste unserer Gemeinde ist verpflichtet, auf Erfüllung obiger Punkte sorgfältig zu wachen und ist derselbe bei jedesmaliger Uebertretung auch der kleinsten Verbindlichkeit — 100 Thlr. Strafe —, die ihn aber von der Genügeleistung vorstehender Verbindlichkeiten keineswegs befreien können, unterworfen. Diese Strafe soll derselbe aus eigenen Mitteln an die Armen-Casse zahlen. (Das. 10.)

---

cum literis nostris presentibus ab omnium et singulorum palatinorum dignitariorum officialium et judicum quorumcunque regni nostri potestate et omni impedimento, ita ut coram nemine illorum nisi coram nobis ipsis comparere et respondere tenea(n)tur. Quocirca vobis omnibus et singulis palatinis castellanis dignitariis officialibus nobilibus et aliis subditis nostris status et condicionis cujuscunque in regno et dominiis nostris ubilibet constitutis districte precipimus et mandamus, ut prefatum Samuelem doctorem seniorem pro exempto a jurisdicione et potestate vestra habentes illum in exercendis et administrandis hys que legis sunt non impediatis impedirique non permittatis ac judeos in palatinatibus possessionibus et tenutis vestris commorantes ab eius disciplina et obediencia legali non excipiatis et quominus per illum in spiritualibus coerceantur et puniantur illos non deffendatis. Vobis eciam judeis nostris in terris Majoris Polonie et ducatu Mazovie consistentibus severe precipimus et mandamus, ut prefatum Samuelem doctorem pro doctore seniore vestro habentes in hys que legis sunt hoc est in spiritualibus obedienciam debitam exhibeatis ab ejusque jurisdicione legali vos nullo modo directe vel indirecte aut quocunque quesito colore subtrahere audeatis pro gracia nostra. Harum quibus sigillum nostrum est subappensum testimonio literarum. Datum Cracovie feria tercia proxima ante festum s. Laurencii martiris a. d. millesimo quingentesimo vigesimo septimo, regni nostri anno vigesimo primo.

Sigismundus rex mp.

Demnach wurde Samuel Margalioth auf Antrag der Judenschaft zum Oberrabbiner von Grosspolen und Masovien ernannt. Es wird ihm die uneingeschränkte Befugniss ertheilt, jeden dem jüdischen Ritual und Gesetz Zuwiderhandelnden mit dem Bann zu belegen. Wer den Bann innerhalb eines Monates nicht löste, den konnte er der königlichen Gerichtsbarkeit übergeben, um ihn am Leben strafen und seine Güter confisciren zu lassen, und er sollte dafür nur allein dem König Rechenschaft schuldig sein. Wie das Privileg angiebt, war solches ein altes Gewohnheitsrecht der Rabbiner.

6. So lange obiger Vertrag nicht vollkommen in Erfüllung gebracht ist, darf von keiner Partei ein Schritt dafür oder dawider geschehen. (Das. 9.)

Dieser Punkt hatte zur Absicht, in der Zwischenzeit seitens der Regierungs-Commission die Genehmigung und Bestätigung vorstehenden Vergleichs zu erbitten.

Auf diese, aus beiden Lagern eingegangenen Gesuche verfügt die Regierung unterm 8. September an den Vorstand, dass es bei ihrem Bescheid vom 6. d. sein Bewenden haben müsse, und die Rabbinerwahl in einer Generalversammlung sämmtlicher stimmberechtigter Mitglieder ordnungsmässig vorzunehmen sei. Am 10. und 11. werden demzufolge die Mitglieder mittelst Currende zur Wahl eingeladen, welche auf den 12. anberaumt wird. Die Wahl wird am 12. unter Vorsitz eines von der Regierung bestellten Commissars abgehalten; von etwa zweihundert stimmfähigen Wählern waren gegen einhundertundsechzig erschienen, welche sich einstimmig für Akiba Eger erklärten. Am 13. sendet der Vorstand das Wahlprotocoll an die Regierung ein und bittet dieselbe um Sanctionirung der stattgehabten Wahl[1]). Unterm 14. September 1815 genehmigt nunmehr die Regierung die Anstellung des bisherigen Rabbiners von Märkisch Friedland zum Oberrabbiner von Posen, und an demselben Tage zieht Akiba Eger — oder wie er sich auf deutschen Schriftstücken nennt, Jacob Moses Eiger — als Oberrabbiner in Posen ein.

Die Vorgänge, aus denen dieses Resultat hervorgegangen war, sind zwar von Ueberhastungen und Unregelmässigkeiten nicht frei geblieben, indess verdankt ihnen die Posener Gemeinde in ihrem geistlichen Oberhaupt einen Mann, dessen Geistesgaben und Charaktereigenschaften als ungewöhnliche und bedeutsame anerkannt werden müssen, der seiner Zeit innerhalb der Judenschaft einen hellen, magischen Glanz ausstrahlte, so dass er, vom Farbenzauber der Sage umflossen, wie ein zart und mild verglühendes Abendroth erscheint, um den Niedergang des mittelalterlichen Rabbinenthums zu verklären. Er darf wohl, zum mindesten in Deutschland, als der letzte rabbinische Gaon bezeichnet werden, der als allgemein gefeierter Meister der halachischen Dialektik die mittelalterliche Lehrweise des Talmud abschliesst,

---

[1]) Es ist dies das einzige Schriftstück in dieser Angelegenheit, das von sämmtlichen Gemeindeältesten unterzeichnet ist. Dieselben heissen: Wolff Falk, J. A. Flatau, Fabian Falk, Meyer Löbel, Abraham Mamroth.

der durch den Nimbus seiner talmudischen Gelehrsamkeit einen gewissen Schimmer auch um die Posener Gemeinde verbreitete. Modernes Wissen ist von ihm nicht gefördert, aber auch nicht gestört worden; er liess selbst seine Jünger hierin gewähren, und hat durch sein Beispiel auch auf die Provinz heilsam eingewirkt, welche seitdem sogar die Talmudschüler vom Lesen deutscher Bücher nicht mehr unbedingt ausschloss. Zelotische Anwandlungen, wie solche noch in Friedland bei ihm hervorgetreten sind, hat er in Posen, getreu den eingegangenen Verpflichtungen, von sich fern gehalten, was im Grunde seiner milden und friedsamen Natur entsprach. Eine Zierde des Posener Rabbinats, hat er dasselbe bis zu seinem am 12. October 1837 erfolgten Ableben [1]) im alten Stil verwaltet. Grosse Gesichtspunkte gingen ihm ab; wiewohl in seiner seelsorgerischen Wirksamkeit bereits Anzeichen der neuen Zeit bemerkbar werden, so gehörte er doch ganz und gar der Vergangenheit und ihrer streng talmudischen Richtung an.

Daraus erklärt sich auch, dass von seiner Seite nichts versucht worden, um einen der wundesten Punkte des damaligen Gemeindelebens zu heilen; es war dies der zahlreiche Nachwuchs des jüdischen Proletariats. Zu dessen Gunsten war bei der Aufnahme Egers von der Oppositionspartei jener Paragraph (No. 4) durchgesetzt worden, wonach der Vorstand an jeglichem Monat eine Summe von 75 M. zum Zweck der Beförderung von Handwerk und Gewerbe aufzubringen sich anheischig gemacht hatte. Der Vorstand traf indess gar keine Anstalt, um diese Bestimmung in Vollzug zu setzen, sei es, weil die Gemeinde beständig mit schweren Geldcalamitäten zu kämpfen hatte, nicht unwahrscheinlich aber auch, weil die leitenden Persönlichkeiten mit solchen Tendenzen sich nicht befreunden konnten. Da waren es zwei Männer insbesondere, welche hierin Wandel zu schaffen sich bemühten, Peter Lippmann und Wolff Eichborn, der erstere ein geschlossener Charakter von energischer und klarer Zielbewusstheit, der letztere sentimental und weitschweifig, beide jedoch von den besten Absichten beseelt und fast stets gemeinsam handelnd. Um die Angelegenheit in Fluss zu bringen, wandten sich Beide[2]) im Februar 1817 mit einem Gesuch an die Regierung, stellten die Sachlage dar und formulirten ihre Vorschläge, wobei sie ausführten: „Einen Theil unserer hiesigen Ge-

[1]) Geb. am 11. Cheschwan 1762 zu Eisenstadt in Ungarn.

[2]) Die Eingabe ist von „Zadeksohn und Neumann" unterzeichnet, dass dies Pseudonymen sind, wird im Verfolg des Actenstücks (Posen, C. 317) selbst gesagt; aus demselben geht zugleich hervor, dass es nur Lippmann und Eichborn sein können.

meinde hat bisher unablässig der herzerhebende Gedanke beschäftigt, das harte, schmähliche Loos der armen Jugend zu verbessern, ihnen immer mehr und mehr Geschmack für ehrbare, nützliche Gewerbe einzuflössen . . . sie auch des Genusses der bürgerlichen Rechte und Vortheile immer würdiger zu machen. Allein bisher hatten alle zu diesem Zweck führenden und der Gemeinde möglich gewesenen Vorkehrungen nichts gefruchtet. Denn den unglücklichen, gleichsam vaterlandslosen Israeliten, dem man bisher die Erwerbsmittel unendlich eingeschränkt, dessen Industrie man mit tausend Fesseln beschwerte, dem man seine Talente frei zu üben nicht gestattete, an dessen Tugend niemand glauben wollte, für den keine Ehre, kein Ruhm zu finden war, hat man auch von allen technischen, mechanischen Künsten ausgeschlossen und kein Handwerker wollte einen Israeliten in die Lehre nehmen, mit dem er seine Innung zu verunehren glaubte. Zwar hat jene im Jahre 1802 von Sr. Maj. dem König von Preussen erlassene Verordnung wegen Prämien-Austheilung für diejenigen christlichen Meister, die jüdische Kinder in die Lehre aufnehmen, die Macht der Vorurtheile der christlichen Meister in etwas geschwächt, und durch thätige Mitwirkung mehrerer jüdischer Wohlthäter wurden wirklich in vielen Städten mehrere jüdische Kinder armer Eltern bei christlichen Meistern, als Schuhmacher, Tuchmacher, Schlosser u. s. w. in die Lehre untergebracht; allein es ist allgemein bekannt, welchen heissen Kampf diese jüdischen Lehrlinge mit den sich ihnen entgegengestemmten Hindernissen und Widerwärtigkeiten wagen mussten, ehe sie als Gesellen freigesprochen wurden, und wenn dieses auch schon erfolgt war, so nahmen erst die Zünfte rechtartige Anstände, diese jüdischen Gesellen, selbst nach abgelegter Probe ihrer starken Fähigkeit, als Meister aufzunehmen, wovon unsere städtischen christlichen Meister noch im vorigen Jahr die praktischen Beweise geliefert . . . Jetzt aber unter der glorreichen Regierung unseres erhabenen Königs . . ., wo jedes Hinderniss beseitigt, keine Nahrungsbeschränkung geduldet, jeder Zunftzwang aufgehoben, sei der günstige Zeitpunkt gekommen, eine Gesellschaft mit dem Zweck zu stiften, die arme jüdische Jugend

1) neben anständiger Bekleidung und ordentlicher Beköstigung nützliche Künste, Handwerke und Gewerbe allerlei Art und

---

Lippmanns Stil ist bei dieser Eingabe unverkennbar, auch ist sie unzweifelhaft von seiner eigenen Hand geschrieben. Auch sonst sprechen so viele Indicien dafür, dass jeder Zweifel an den Urhebern dieses Schriftstückes ausgeschlossen ist.

Gattung, wozu sich jedes einzelne Kind nur befähigen wird, erlernen, und

2) in den Freistunden, den Sonnabenden, Feier- und Festtagen in Religion, Moral, Schreiben, Lesen und Rechnen unterrichten zu lassen.

Dieses heilsame Werk sei zu erreichen, wenn die Gemeindeverwaltung die bei der Anstellung des Oberrabiner Eger vertragsmässig stipulirten Zusicherungen einlösen würde. Dieselbe hätte sich bisher ihrer Pflicht entzogen, die Regierung wolle daher den Vorstand zur Ausführung der eingegangen Verbindlichkeiten anhalten. Mit grossem, anerkennenswerthem Eifer ging die Regierung auf dieses Gesuch ein, wies den Polizei-Director an, die Gemeinde-Aeltesten zur Verwirklichung dieser Vorschläge anzutreiben, mahnte und rügte. Aber der Vorstand legte es darauf an, die Sache zu verschleppen, brachte die seltsamsten Ausflüchte vor und setzte dem amtlichen Andrängen einen zähen passiven Widerstand entgegen. Die Behörden wiederum hielten sich nicht für befugt, Zwangsmaassregeln in Anwendung zu bringen, und mit tiefem Bedauern mussten sie schliesslich den Petenten den Versuch anheimgeben, eine gerichtliche Entscheidung gegen die Gemeindeverwaltung zu provociren. Von der Beschreitung des Rechtsweges wurde aus guten Gründen Abstand genommen; Lippmann und Eichborn gaben trotzdem ihr Vorhaben nicht auf, sondern versuchten, auf andere Weise zu ihrem Ziel zu gelangen. Die ehemalige „Lesegesellschaft“ bestand wohl noch, aber als „ein geselliger Verein, der zumeist der Unterhaltung diente“; die beiden Männer setzten es nun durch, dass diese Gesellschaft zu einem „Humanitätsverein“ umgestaltet wurde, mit dem Zweck, die arme jüdische Jugend durch Unterricht und Ausbildung für eine Profession erwerbsfähig zu machen, und daraus allmälig einen „Industrie- und Ackerbau-Beförderungs-Verein“ sich entwickeln zu lassen. Jedes ordentliche Mitglied sollte einen jährlichen Beitrag von mindestens drei Mark beisteuern; um das Interesse zu beleben und rege zu erhalten, gedachten sie, am Schlusse eines jeden Jahres eine Art Lotterie zu veranstalten, und der glückliche Gewinner gewann damit das Recht, einen Knaben seiner Gönnerschaft zu bestimmen, auf dessen gewerbliche Erziehung die Einkünfte des jeweiligen Jahres zu verwenden wären. 1824 wurde die Ausführung dieses Vorhabens energisch betrieben, das Project fand in der Gemeinde grossen Anklang, aber das Resultat entsprach doch nicht den gehegten Erwartungen, und erst im Laufe der Zeit ist durch das

Zusammenwirken verschiedener Momente die gewünschte Remedur bewirkt worden. Derartige Bemühungen hatten nämlich die Aufmerksamkeit eines edlen Menschenfreundes evangelischer Confession, des Baron Ernst von Kottwitz, auf sich gezogen und denselben im Jahre 1835 veranlasst, eine Schenkung von 5000 Thlr. „zu Gunsten einer wohlthätigen Anstalt der israelitischen Gemeinde zuzuwenden“. Die Schenkung wurde benutzt, um eine Waisenanstalt für arme Knaben in's Leben zu rufen. Wenn trotz der geringen Mittel, mit denen begonnen wurde, hierbei ein günstiger und nachhaltiger Erfolg erzielt wurde, so ist das der Thatkraft Peter Lippmanns zu danken, der nicht bloss den Boden dazu vorbereitet hatte, sondern auch sein ganzes ferneres Leben bis zu seinem 1857 eingetretenen Tod der Organisation, Begründung und Erweiterung dieser Anstalt widmete. Noch wirksamer ist dem von Einsichtigen und Wohlwollenden schwer empfundenen Uebelstand durch den Fortschritt des jüdischen Erziehungswesens gesteuert worden.

So reichlich in den jüdischen Gemeinden für den Unterricht in Bibel und Talmud nach alter Manier meist gesorgt war, so tief lagen alle übrigen Wissensfächer im Argen, und was noch schlimmer war, man fürchtete von ihrer Cultivirung eine Schädigung der vollen Glaubenstreue. Die preussischen Beamten, welche in den ehemals polnischen Landestheilen sich mit dem socialen und geistigen Zustand einer zahlreichen jüdischen Einwohnerschaft vertraut zu machen genügende Gelegenheit hatten, verfehlten nicht, die Staatsleitung auf die Nothwendigkeit hinzuweisen, an diesem Punkte die bessernde Hand anzulegen. Daraufhin hatte das nach der dritten Theilung Polens unterm 17. April 1797 erlassene General-Juden-Reglement für Süd- und Neuostpreussen, durch welches zum ersten Mal von Preussen officiell kund gegeben wurde, dass der Staat den Juden gegenüber nicht bloss zur Gewährung von Schutz, sondern auch zu obrigkeitlicher Fürsorge sich verpflichtet fühle, das jüdische Schulwesen in dem interessanten Capitel IV § 13. 14. 15 behandelt und die Anlegung öffentlicher Schulen deutschen Charakters angeordnet. Behufs Durchführung der von dem Reglement vorgeschriebenen Bestimmungen in der Posener Gemeinde wurde mit deren Aeltesten seitens der Kriegs- und Domänenkammer, wie die oberste Verwaltungsbehörde damals genannt wurde, vielfach verhandelt. Die Gemeindeältesten waren der einzuführenden Neuerung entschieden abgeneigt, sie verlegen sich auf's Temporisiren, berufen sich auf die unerschwinglich hohe Be-

lastung der Gemeinde und zeigen sich bemüht, vom alten Zustand möglichst viel in die neue Organisation hinüber zu retten. So setzen sie in einer von der Kammer veranlassten Vernehmung 1798 auseinander, wie es keinem Zweifel unterliege, „dass Posen ganz vorzüglich der Ort sei, wo eine dergleichen Schule, in welcher die jüdische Jugend schon mit mehreren Wissenschaften, als den der religiösen bloss unterrichtet werden solle, zu etabliren sei. Aus einer anderen Provinz werde kein Lehrer hierher zu ziehen sein, denn es sei anfangs platterdings ein Mann nothwendig, der nicht nur die polnische und deutsche Sprache, sondern auch die hier übliche jüdische Landessprache, welche ein Gemisch von polnisch und deutsch ist, verstehe, und ein dergleichen Subject dürfte nirgends anders als in hiesiger Provinz anzutreffen sein. Seine Wissenschaften brauchten anfangs nicht von so grossem Umfang zu sein, denn der Jugend fehle es noch an den nothwendigsten Kenntnissen, er solle bloss gründlich deutsch und polnisch schreiben und lesen und auch rechnen können. Sie bitten darum, ihnen selbst die Auswahl zu überlassen, sie würden sich auch bemühen, die Fonds aufzubringen. Bei der Erbauung eines Schulhauses hofften sie auf Unterstützung der Regierung . . . Uebrigens liessen schon viele ihre Kinder bei christlichen Lehrern unterrichten . . . Vorläufig wollten sie für Lehrerwohnungen und Unterrichtslocale sorgen, ein bis zwei Lehrer würden zunächst genügen, denn der religiöse Unterricht müsse doch immer noch durch separate Hauslehrer geschehen, da kein ordinärer Lehrer das complette Studium des Talmud, worauf sich ihre Religion gründe, verstehe." Dagegen erklären sie sich 1799 ausser Stande, ein ansehnliches, für die Schul- und Lehrerwohnungen ausreichendes Gebäude zu errichten. „Sie seien bereit, für je 40 Kinder 2 Lehrer anzusetzen, welche im Polnischen, Deutschen, Schreiben, Lesen, Rechnen und Moral unterrichten sollten . . . Der Unterricht in der Religion solle den Privatlehrern weiter überlassen bleiben, schon weil sonst die Menge der sich hier aufhaltenden Lehrer ohne Nahrung sei. Es wäre auch schwer, Lehrer auszumitteln, welche den weltlichen und religiösen Unterricht zugleich ertheilen könnten. Einige Meldungen von Lehrern seien schon eingegangen, darunter die eines früheren ersten Lehrers an der Wilhelmsschule in Breslau." Da nun Staatsmittel für diesen Zweck nicht flüssig waren, und man Bedenken trug, die stark verschuldete Gemeinde in grosse Ausgaben zu verwickeln, unterliess man es, dem Mangel an gutem Willen einen energischen Drücker aufzusetzen, und wartete einen günstigeren Zeit-

punkt ab. Im Januar 1805, als das christliche Schulwesen in Posen neu organisirt ward, wird wieder Umfrage bei den Aeltesten gehalten, und diese rechnen aus, dass sie zu einer solchen Schule 1460 Thaler jährlich gebrauchen würden, und dass die Gemeinde nicht in der Lage sei, dieselben aufzubringen. Sie hielten es am zweckmässigsten, dass die jüdischen Kinder die Elementarschulen gemeinschaftlich mit den christlichen Kindern besuchten, wodurch zugleich der allerhöchst beabsichtigte Zweck einer mehreren Civilisirung der jüdischen Jugend am besten erreicht werden dürfte. Die Kammer entschied dahin, dass denjenigen, welche die christlichen Elementarschulen besuchen wollen, der Eintritt nicht verweigert wird, insofern sie anständig gekleidet in die Schule kommen und dasjenige Schulgeld entrichten, welches bei deren Organisation wird festgesetzt werden. Damit kam die Angelegenheit zu völligem Stillstand, zumal bald darauf die politischen Erschütterungen und Verschiebungen alle übrigen Fragen und Sorgen zurückdrängten. Erst die neue Generation brachte auch in die Stagnation der Schulverhältnisse wiederum Bewegung hinein. Hierbei ist namentlich David Caro als derjenige zu nennen, welcher eine eifrige und verdienstvolle Thätigkeit in dieser Richtung entfaltete. Ein neuhebräischer Stilist von hervorragender Gewandtheit, war er der einzige bedeutende Wortführer, den Posen zum Heerbann des „Meassef“ entsandt hatte[1]). Von glühendem Wissensdurst gestachelt,

[1]) David Caro ist um 1782 in Fordon geboren und 1839 in Posen gestorben; er war mütterlicherseits ein Stiefbruder Peter Lippmanns. Am „Meassef“ hat er ziemlich rege mitgearbeitet, welche Zeitschrift in ihrer dritten Folge allerlei Gedichte und Aufsätze von ihm enthält. Auch im „Bikkure haïttim“ fehlt sein Name nicht. Sein Hauptwerk, noch heute interessant und lehrreich, ist ברית אמת das 1820 pseudonym (מאת אמתי בן אבידע אחיצדק, קונסטאנטינה) in Dessau erschienen, woselbst er mit Moses Philippsohn und D. Fränkel einen brieflichen Verkehr unterhielt. Es zerfällt in zwei Theile ברית אלהים und ברית כהונה. Der 1. Theil ברית אלהים tritt für gottesdienstliche Reformen ein, vertheidigt die Einführung der Orgel und deutscher Gebete, und widerlegt die gegen den Hamburger Tempelverein gerichteten Gutachten des אלה דברי הברית; es fehlt dabei nicht an scharfen, heute schwer verständlichen Spitzen, wie beispielsweise gegen Akiba Eger der Vorwurf anklingt, dass er die von ihm unterschriebenen Versprechungen nicht einhalte. Der 2. Theil ברית כהונה verlangt im Sinne der Gegenwart eine Reform des Rabbinats. An diesem 2. Theil hat sich J. Mises in Lemberg durch einen Nachdruck oder eigentlich ein Plagiat vergangen. Caro hat seine Autorschaft in der „Allgemeinen Zeitung des Judenthums“ 1. Jahrg. Nr. 93. (4. Nov.) 1837 revindicirt, diese steht gegen jeden Zweifel fest, und ist hiernach Grätz „Geschichte der Juden“ B. 11 S. 425 zu berichtigen. Caros staunenswerther Fleiss ist aus

von fanatischen Gesinnungsgegnern auf's Heftigste angefeindet, von der besonderen Ungunst des Schicksals verfolgt[2]), hat er alle Wehen jener jüdischen Sturm- und Drangperiode an sich selbst durchlebt und die Ueberzeugung dadurch in sich ausgebildet, dass alles Heil des Judenthums nur von einer durchgreifenden Reform der Jugenderziehung zu erwarten sei. Diese Gedanken legte er in einem längeren Aufsatz nieder, welcher im „Meassef" Jahrg. תק"ע (1810) und תקע"א (1811) unter dem Titel גדול בנים (Ueber Erziehung) veröffentlicht wurde. Die Anschauungen und Gesichtspunkte, wie er sie hier vortrug und ihre Anwendung von seinen Glaubensgenossen forderte, waren aus einem eingehenden Studium Pestalozzischer und Campescher Schriften erwachsen und sind nur eine Ausführung und Verwerthung der von ihnen aufgestellten Lehren und Grundsätze. Ein um dieselbe Zeit unternommener Versuch, die Theorie in die Praxis zu übertragen, scheiterte jedoch gleich an der Schwelle, wie bereits am Eingang berichtet worden. Einige wenige Familienväter, welche die Wohlthat allgemeiner Bildung ihren Kindern nicht länger vorenthalten wollten, begannen nunmehr, christliche Schulen für diesen Zweck zu benutzen.

dem umfangreichen, literarischen Nachlass zu erkennen, der nach seinem Tode sich vorfand. Neben seiner angestrengten Lehrthätigkeit und der Veröffentlichung von mancherlei Lehrbüchern, die den polnisch-deutschen Unterricht zumeist betreffen, hat er noch Zeit zu hebräischen Gedichten, Uebersetzungen, Excerpten und Aufsätzen gewonnen, die er in grosser Zahl hinterlassen, sämmtlich von seiner Hand geschrieben, deren Inhalt indess heutzutage veraltet und überholt ist. Dagegen muss eine hebräische Uebersetzung von Zunz' „Gottesdienstlichen Vorträgen" hervorgehoben werden, unter dem Titel כנסת ישראל. Das Hebräische ist weniger correct, als es vielmehr das Original klar und deutlich wiedergiebt. Zunz hat diese Uebersetzung durchgesehen, sie hat seine Anerkennung gefunden, und er hat sie mit einigen wenigen Marginalien versehen. Ein Verleger hat sich jedoch ihrer bisher nicht angenommen.

[2]) Der folgende Brief, den der um das Judenthum hochverdiente Israel Jacobsohn, der ehemalige Präsident des jüdischen Consistoriums im vergangenen Königreich Westfalen, an Caro gerichtet hat, verdient wohl, weil er interessant und für den Schreiber, wie Empfänger charakteristisch ist, eine Veröffentlichung. Derselbe lautet: „Tressa . . . בע"ה ברחה"ם תקע"ח (1817). Hochgeehrter Herr! Ihre werthe Zuschrift vom 17. Sept., sowie die מן ט' ניסן שנת העבר habe ich richtig erhalten, und wenn ich letztere bis jetzt noch unbeantwortet gelassen, so war die Ursache hiervon, dass ich gleich nach פסח העבר eine Reise nach meinen preussischen Gütern zu machen hatte, wo wichtige Angelegenheiten bis ungefähr חצי תמוז über meine Zeit gebothen, und dann musste ich zur Wiederherstellung meiner geschwächten Gesundheit in's Bad reisen, von wo ich erst קודם ר"ה zu Hause gekommen bin. Bei alldem habe ich Ihrer keineswegs vergessen, vielmehr habe

Caro selbst wandte sich dem kaufmännischen Beruf zu, aber nur für kurze Zeit; es trieb ihn bald wieder zur pädagogischen Wirksamkeit zurück. Im Jahre 1816 glückte es ihm endlich, in Posen zunächst für Kinder der besseren Stände eine Privatschule zu errichten, welche mit voller Berücksichtigung des hebräischen Unterrichts begabtere Kinder zum Eintritt in die Gymnasien und höhere Bildungsanstalten befähigen sollte. Es war dies die erste Schule deutscher Lehrweise, welche dem neuen Erziehungssystem innerhalb der Judenschaft der Provinz erfolgreichen Eingang verschaffte und von der Gunst der Schulbehörde wohlwollend, wenn auch nur moralisch gefördert wurde. Das Beispiel Caros weckte Nachahmung, bald erstanden weitere Privatschulen, aber das eigentliche Uebel, dass die Kinder der ärmsten Klassen zumeist des nothdürftigsten deutschen Unterrichts entbehrten, wurde dadurch nicht beseitigt. Da griff im Jahre 1824 die Regierung ein. Sie brachte die gesetzlichen Vorschriften über den Elementar-Unterricht im Preussischen Staat auch für die jüdische Bevölkerung der Provinz in Anwendung und bestand auf der Einrichtung von jüdischen Elementarschulen in allen existenzfähigen Gemeinden. Nur vom Staat geprüfte Lehrer wurden zugelassen und ihre Besoldungen auf die Communal-

---

ich mit innigem Bedauern aus der Schilderung Ihrer traurigen Lage und der Beschaffenheit Ihres Unglücks ersehen, dass ich Ihnen durchaus nicht so helfen kann, als Sie und ich selbst es von Herzen wünschte. Denn Ihnen zu einem neuen Handels-Etablissement zu verhelfen, wäre, bei meiner völligen Unkunde mit den dortigen Geschäften und bei Ihrem ausgezeichneten Missgeschick im Handel, etwas sehr Gewagtes, und Ihnen eine fixe Unterstützung zu bestimmen, daran verhindert mich wirklich die grosse Last der Art, die bereits auf meinen Schultern ruht. Das Maximum, was unsre חכמים hiebei festgesetzt haben, nämlich חמישית שבנכסים, ist bei mir längst überstiegen. Indessen erhalten Sie einliegend noch 50 Thlr. mit der Versicherung, dass ich Ihrer auch in der Folge nicht vergessen werde, wenngleich Sie mich nicht daran erinnern, jedoch בלי נדר. Irre ich übrigens nicht, so scheinen Sie mir ein Mann zu sein, der auch ausser dem Handel Hoffnung haben kann, beim rechten Gebrauch seiner Talente, einst seinen Unterhalt zu gewinnen. Der deutsche Gottesdienst ist nunmehr in Berlin erlaubt. Ich zweifle nicht, dass er sich mit der Zeit auch über andre Städte מתפשט sein wird, und da nun hiezu israelitische Prediger unumgänglich gesucht werden werden, so werden auch Sie, wenn Sie sich nur mit einigem Fleiss auf Rhetorik, Homiletik und andre Wissenschaften zur Kanzelberedtsamkeit legen, in der Folge vielleicht eine solche Anstellung erhalten, und zugleich nach Ihrem eigenen Wunsche der Nation am besten nützlich werden. Dies Ziel müssen Sie, meiner Meinung nach, jetzt sehr vor Augen nehmen, und Alles anwenden, um sich fähig zu machen, dasselbe einst mit Ehre und Ansehen erreichen zu können. — Ich verbleibe übrigens mit Achtung und Ergebenheit Jacob Jacobsohn.

oder jüdische Gemeinde-Fonds angewiesen. In Posen wurde daraufhin von der Commune eine städtisch-jüdische Schule eingerichtet, und Caro als erster Lehrer angestellt, dem ein zweiter coordinirt und ein dritter subordinirt wird. Die gesetzliche allgemeine Schulpflicht war damit auch für die Juden der ganzen Provinz eingeführt, und wiewohl man in der ersten Zeit bei der Ausübung dieses Zwanges sehr milde verfuhr, und auch den Lehrern gegenüber, die sich der staatlichen Prüfung unterwarfen, die rücksichtsvollste Nachsicht walten liess, die jüdischen Winkelschulen, die Chedarim, wurden dadurch für immer unschädlich gemacht. Mit der „Vorläufigen Verordnung wegen des Judenwesens im Grossherzogthum Posen“ vom Jahr 1833 hört auch diese Milde auf, und die Gemeindevorsteher werden für die strenge Durchführung der allgemeinen Schulpflicht verantwortlich gemacht.

Um dieselbe Zeit, gegen den Anfang der zwanziger Jahre, erschliesst das Gymnasium seine Schulräume der jüdischen Jugend, und strebsame Eltern beginnen allmälich, ihre alteingewurzelten Vorurtheile dagegen fallen zu lassen und die beanlagtesten Knaben dem klassischen Unterricht zuzuführen.

In solcher Weise hatte die erste Generation, d. h. diejenige, deren Geburt oder deren Lehrjahre in ihrem Beginn mit dem Uebergang Posens an die preussische Herrschaft zusammenfallen, eine Culturmission innerhalb ihrer Glaubensgemeinde erfüllt und eine germanisatorische Aufgabe gelöst. Das ihr zunächst folgende Geschlecht in Stadt und Provinz war zu seinem grössten Theil bereits einer modernen Erziehung theilhaftig geworden, und war in seinen besten Gliedern durch den humanistischen Gymnasialunterricht geistig gehoben und geschult, so dass es nunmehr versuchte, einerseits den Kampf auf das Gebiet der religiösen Reform hinüberzuspielen, und anderseits seine Wirksamkeit nach allen Richtungen hin zu erweitern. Aus seinen Reihen sind Männer ersten Ranges hervorgegangen, deren Namen den besten unseres Vaterlandes beigezählt werden, durch welche manche Ortschaft von fremdartigem Klang in unserer Provinz zu einer denkwürdigen Stätte geweiht worden. Fast durchwegs sind sie talmudisch vorgebildet gewesen. Vielleicht hat die talmudische Vorbildung bei der Entwickelung ihres eigenartigen Charakters wie ihrer Bedeutung erheblich mitgewirkt. Sicherlich hat gerade die geistige Atmosphäre, wie sie sich aus dem Bestreben erzeugte, das talmudische Studium mit der methodischen Erkenntniss des klassischen Bildungsstoffes zu vereinigen, und welche am längsten in unserer Provinz vorhielt,

[redacted]

manch einen Mann herangezogen, der unter den schöpferischen Meistern des wissenschaftlichen Judenthums einen hervorragenden Antheil daran hat, dass es gelungen ist, die jüdische Theologie in neue Bahnen hinüber zu leiten, den Talmud historisch zu würdigen und zu verwerthen, in die Erforschung der jüdischen Geschichte und Literatur System und Klarheit einzuführen, dieselbe durch kritische Sichtung der alten Texte, durch Erschliessung unbeachteter Quellen, durch Aufstellung pragmatischer Gesichtspunkte auf eine feste, wissenschaftliche Basis zu stellen und ihr überraschende, ungeahnte Perspectiven zu eröffnen.

[redacted]

Geschichte des Landrabbinats in Schlesien.

Nach gedruckten und ungedruckten Quellen.

Von

Dr. M. BRANN.

In der eigenartigen Geschichte der Juden Schlesiens wurzelt die eigenartige und kurzlebige Einrichtung des schlesischen Landrabbinats.

Das Wucherverbot der Kirche hielt während des Mittelalters mit der eisernen Hand des religiösen Glaubenssatzes jede gesunde Entwickelung des Capitalnutzens nieder und ward der Anlass, dass sich das Gold in den Händen der Ungläubigen anhäufte. Der Zorn ihrer Verfolger und das Blut der Verfolgten schrie auf gegen das Gesetz der Kirche[1]). Gold gab immer wieder die Veranlassung zur Austreibung der Juden, und golden waren meist die Waffen, mit welchen sie sich Haus und Herd zurückeroberten. Gewinnsucht und Krämerneid hasste ihre Concurrenz, und dieselbe Gewinnsucht lockte sie stets von neuem zur Förderung von Handel und Gewerbe herbei. Wenn Krieg, Seuche, Noth ein Land verheert hatte und jeglicher Verkehr darnieder lag, siedelte man gern die Juden als nützliche Colonisten an.

Wie Spreu vor dem Winde zerstoben Hass und Vorurtheil, schwer errungene Privilegien[2]) und hartnäckig festgehaltene Fürstentagsbe-

---

[1]) Neumann, Geschichte des Wuchers in Deutschland, bei Taussig, Gesch. d. Juden in Bayern, S. 19.

[2]) Derartige Privilegien erhielten 1455 Breslau, 1457 Schweidnitz, 1510 Ratibor, 1543 Leobschütz, 1559 Liegnitz, 1563 Oppeln. Das angeblich der Stadt Glatz 1492 ertheilte Priv. de non tolerandis Judeis hat der dortige Magistrat nicht nachweisen können, als er 1809 sich beharrlich weigerte, den Münzjuden und Generalprivilegirten Joachim Pinsk, welcher 1806 beim Anrücken der Franzosen

hlüsse[1]) vor dem Gräuel der Verwüstung, welche durch den dreissig-
ihrigen Krieg über Schlesien hereinbrach, und Angesichts der Noth
r Zeit wurden die Gerechtsame der böhmischen Krone, zu deren
egalien die Judenaufnahme und Duldung gehörte[2]), leicht vergessen.
› kam bereits um's Jahr 1628 Wolf Poper von Prag nach Schlesien,
ssen Nachkommen 1677 in Myslowitz sassen und sich eines
ltenen Ansehens erfreuten[3]). Im selben Jahre erhielt „Joachim
ichdrucker Jud sammt seiner angehörigen Compagnia" die Erlaub-
ss, frei und sicher in Glatz zu handeln und zu wandeln[4]). 1630 gab
r Kaiser einigen jüdischen Familien das Privileg, sich in den
reslauer Vorstädten anzusiedeln[5]). 1634 und 1648 finden wir
iden in Neisse, welche Wohnungen bei Bürgern mietheten und in
ewölben ihre Waaren feilhielten[6]). Als im Jahre 1635 die Zechen
r Parchner, Barettmacher, Stecknadler und Kammmacher, Schwarz-
id Schönfärber, sowie der Hutmacher und Nähnadler zu Breslau
pplicirten, „zu gemeiner Stadt Nutz und zur Beförderung der com-
ercien, insonderheit zur Ufferbauung und Uffnahme der Handwerker"
e Juden „nicht indefinite, sondern moderamine et certo quodam re-
ectu der Herrn Kaufleute" einzulassen[7]), machte der Rath trotz des
ergischen Widerspruchs der Kauf- und Handelsleute[8]) bekannt, dass

---

e Utensilien der Kgl. Münze unter grossen Gefahren von Breslau nach Glatz
rettet hatte, die Niederlassung in der Stadt zu vergönnen. (StA. [= Kgl. Staats-
chiv zu Breslau] P. A II b. 16c.)

[1]) Eine Zusammenstellung aller die Abschaffung der Juden (—1680) betr.
ten, darunter auch d. Fürstentagsbeschlüsse, enth. StA. F. Brsl. II, 8 (25 Stücke
s den Jahren 1538. 45. 59. 60. 61. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86 und acta novissima
s dem Jahre 1680 sieben Stücke).

[2]) Friedenberg, tract. juridico-practic. I, cap. X § 30 S. 197. Brachvogel
ntinuirte Samml. Kais. und Kgl. Privilegien VI, 1720. Walther, Silesia diplom.,
200.

[3]) Lustig, Gesch. der Stadt Myslowitz, S. 420. Vgl. Zunz z. Gesch. 264.
in Urenkel Salomon Markowicz war etwa 1700 der bedeutendste Grundbesitzer
M. Am 7. Februar 1695 wurde er in's städtische Recht aufgenommen und
stete den Bürgereid. 1698 gehörte er einer Commission an, welche die
idtischen Rechnungen prüfte. Er wird in den Urkunden Pan (Herr) titulirt
d obywatel (Grundbesitzer), mieszczanin (Städter), selbst sąmsiad (Nachbar) und
łsąmsiad (Mitnachbar) genannt (Lustig, das. 422).

[4]) StA. Grafsch. Glatz II Stände, Acte betr. Juden 1622—1731.

[5]) Zimmermann, Gesch. u. Vf. d. Juden im Herzogth. Schlesien, S. 27.

[6]) Kastner, Gesch. d. Stadt Neisse, 510 ff.

[7]) RA. (= Raths-Archiv zu Breslau) Klose NNN 478.

[8]) Das. Scheinigs Repert. 676, vgl. 3273.

er „wegen der noch währenden Kriegszeiten hin und wieder einen oder andern Juden hereinlassen werde zu allgemeinem Besten aus wichtigen Ursachen, keineswegs zu ferneres Anziehen"[1]). 1640 kamen aus Prag Mitglieder der „Teschnischen Singer-Familie"[2]) nach Pless und Nicolai, wo sie „auf gnädige Erlaubniss der standesherrlichen Obrigkeit Häuser erkauften und in die Anzahl der Bürger angenommen wurden"[3]). 1648 tauchen Juden in Oppeln[4]) auf, und 1650 kamen andere nach Brieg, wo sie später bei der Münze Verwendung fanden[5]). 1656 befahl Georg Friedr. von Henckel dem Magistrat seiner Stadt Beuthen, seinem Hofjuden Moises in allem förderlich zu sein[6]), und aus dem Journal der Breslauer Kammer erfahren wir, dass in demselben Jahre die Juden in Oberschlesien hundert Branntweinurbare in Pacht hatten[7]), während etwa gleichzeitig in Niederschlesien vierzig jüdische Seelen gezählt wurden[8]). Ein Jahr später waren Krotoschiner Juden Branntweinpächter für das ganze Fürstenthum Wohlau, und 1663 wurde einem Juden aus Ohlau der Branntweinausschank verdungen[9]). In Breslau siedelte sich 1665 der Stammvater der Familie Kuh an[10]), und der noch heute wegen seiner literarischen Arbeiten geschätzte Schabtai Bass aus Schrimm legte mit seiner

---

1) StA. Fürstenth. Bresl. II 8 f. S. Zimmermann a. a. O.

2) Biermann, Gesch. des Herzogth. Teschen, S. 284.

3) StA. A. A. II 21 f. Zeugniss des Magistrats zu Pless vom 17. Juli 1730. In Folge einer Feuersbrunst versank die Familie in tiefste Armuth. Das letzte Mitglied derselben, Arjeh b. Abba Schochet aus Berlin, וארץ מולדתו באויבר שלעזיא מעיר פלעס ממשפחת זינגר, finde ich noch 1767 (am Ende des ס' בחור von Elia Levita) als Setzer und Drucker bei Issak Jacob Speyer in Berlin (vgl. Ersch u. Gruber Encycl. Sect. II, Bd. 28, S. 90).

4) Weingarten, cod. Ferdinand etc., S. 262b No. 133.

5) Bergemann, hist.-topogr. Beschr. v. Löwenberg, S. 604, Am. 953. 954. Lucae 2197.

6) Gramer, Chronik der Stadt Beuthen in Oberschlesien, S. 127. 147; vgl. bes. 164.

7) Zimmermann a. a. O. Welzel, Gesch. v. Kosel, S. 470 ff.

8) StA. F. Brsl. II 8b.

9) Hanke, topogr. Chronik d. Stadt Winzig, S. 133.

10) StA. M. R. XV., 3. Protocoll vom 2. 1. 1777. Zum Uebertritt eines Sprösslings der Familie zur christl. Religion 1804 (Schles. Prov.-Bl., Bd. 39, S. 456) war vielleicht der unerquickliche Streit innerhalb des Vorstandes des jüd. Krankenhauses in Breslau (Grätzer, Gesch. d. isr. Kranken-Verpfl.-Anst. etc. S. 46 f.) eine indirecte Veranlassung.

Familie und seinem Drucker-Personal 1688 den Grund zur jüdischen Gemeinde in Dyhernfurth[1]).

So lebten während des siebzehnten Jahrhunderts verstreut über das ganze Land einzelne Judenfamilien und setzten sich nur da zu ansehnlicheren Gemeinden zusammen, wo sie eines besonderen Schutzes der Landesobrigheit sicher waren. Eines solchen Vorzuges durften sich freilich nur die Glogauer und Zülzer Juden rühmen, weil sie auf Gütern sassen, welche das Eigenthum der Krone waren[2]). Sie

---

1) Die Angabe Zimmermanns, a. a. O., S. 27, dass „die Juden unterm 12. 6. 1667 ein Privilegium" zur Errichtung einer Druckerei in D. erhalten hätten, beruht auf einer Verwechselung. Am 12. 6. 1667 erhielt vielmehr die Grundherrschaft das Privilegium, eine Druckerei anzulegen. Dem bereits 1668 auftretenden ersten Nutzniesser des Privilegiums, Joh. Theophil Kopydlansky, misslang das Unternehmen nach kurzer Frist. Ungleich günstigere Erfolge erzielte der zweite Nutzniesser, Schabtai Bass, seit 1688 mit seiner damals in ganz Schlesien, Gross- und Klein-Polen concurrenzlosen hebr. Druckerei. Seine Nachkommen behielten die Druckerei bis 1762. Darauf wurde die Ausübung des Privilegiums dem Samuel b. Abraham ב״ץ (bis 1767), dem Abr. Lewin aus Jungbunzlau (bis 1771), dem Salomon Königsberg aus Breslau (bis 1774), dem Michael Löbel May aus Frankfurt a. M. (gest. 4. 5. 1795 in Breslau) u. seinen Erben (zuletzt N. H. Chachamowitz u. D. L. Sklower) bis 1819 übertragen. Als nach dem siegreichen Einzug der Gewerbefreiheit (1810) alle Privilegien erloschen waren, machte Hirsch (b. Meir ב״ץ Rapaport aus Krotoschin) Warschauer mit schnell wechselnden Theilhabern einen letzten Versuch, der wachsenden Concurrenz die Spitze zu bieten. Das letzte in Dyhernfurth gedruckte hebr. Buch trägt die Jahreszahl 1834. (Benjakob, Ozar Seph. ם 200.)

2) Ueber die Zülzer Juden lesen wir in einer der Kaiserl. Fürstentags-Commission über die Erledigung der Beschwerdepunkte ertheilten handschriftl. Separat. instruction Rudolphs II., d. d. Prag, 9. 11. 1591 (StA. F. Brsl. II 3aa), dass der Kaiser bei seinem Beschluss, sämmtliche Juden aus Schlesien dauernd abzuschaffen, bleibe, „ausserhalb derer zum Zülz auf unseren eigenthümblichen Herrschaften . . . gesessen, auch meistentheils Irem gewerb und Kaufmannshandel abwarten, vor welliche . . . ansehnliche Intercessiones bei uns, weil sy von unvordenklichen Zeiten daselbst gewohnet, einkhomben, der gnädigsten Zuversicht, die gehorsamben Fürsten und Stände werden dissfalls weiter keine Beschwer haben." Die Güter waren aus der Erbschaft der 1561 ausgestorbenen Herzöge v. Oppeln-Ratibor in den Besitz der böhmischen Krone gelangt, bereits 1562 an d. Grf. v. Proskau mit allen Rechten, einschl. des Einkommens von den Juden, pfandweise und 1606 käuflich überlassen worden (Zimmermann, Beitr. z. Beschr. Schlesiens III, 136). — Ueber die Glogauer Juden s. Minsberg, Gesch. d. Stadt u. Festung Gr.-Glogau II, 108. Berndt, Gesch. d. Juden in Glogau, S. 18, wobei zu bemerken ist, dass die von Kaiser Rudolph II. erth. Privil. sich nicht blos auf Benedict und seine Familie, sondern auch ausdrücklich noch auf „andere Juden" beziehen (StA. Liber niger, vol. II No. 171, S. 598). Die Original-Confirmation der Benedict'schen Privilegien vom Jahre 1708 enth. cod. 99 d. Bresl. Seminar-Bibl.

seufzten unter der Last harter Steuern und Umlagen und erkauften sich theuer genug einen nothdürftigen Schutz gegen die Missgunst der Fürsten und Stände[1]) und gegen die Unbilden der Bürger und Kaufherrn[2]). Sie wählten sich Aelteste, Rabbiner und Juristen und trugen mit freudigem Stolz das schwere Joch des Gesetzes, um dessentwillen sie Uebermenschliches erduldeten. Wichtigere bürgerliche Streitigkeiten untereinander brachten die Glogauer vor das anfangs vermuthlich selbstgewählte Tribunal des Posener[3]), die Zülzer, wie manche Anzeichen erkennen lassen, vor dasjenige des Krakauer[4]) Rabbinats. In Handel und Gewerbe sahen sich die Glogauer vergleichsweise günstiger gestellt. Sie konnten Brief und Siegel aufweisen, dass sie im ganzen Lande[5]) zu allen Zeiten ihre Waaren vertreiben durften und nutzten dieses Recht nach besten Kräften aus, so dass sie eines gewissen Wohlstandes sich erfreuen konnten. In weit engeren Grenzen bewegte sich die Handelsfreiheit der Zülzer Juden und verlieh ihrem Erwerbsleben ein armseligeres Gepräge. Da ihnen nur der Verkehr auf Jahr- und Wochenmärkten überall im Lande zugestanden war[6]), waren sie auf ein friedloses Wanderleben angewiesen und mussten ihren geringen Kram hausirend von einem Ort zum andern tragen. Am liebsten wählten sie Breslau, den wichtigsten Stapelplatz des Landes für Kauf-

---

1) StA. F. Bresl. II 3aa Fürstentagsverhandl. v. 1580—93.

2) Vgl. Berndt a. a. O.

3) Vgl. die von Perles (in Frankel-Graetz, MS. XVI S. 304 f) mitgetheilte Urkunde, in welcher es heisst: וכבר נכתב ונחתם בפנקם הארצות יצ״ו שיושבי ק״ק גלונא מחויבים לציית לדבריכם ולסור אל משמעתיכם. Das Schreiben ist an die מנהיגי ק״ק פוזן gerichtet. S. auch die beiden folgenden Urkunden das.

4) Dafür zeugt vor allem die Thatsache, dass bei der Todtenfeier an erster Stelle in einem besonderen Gebete der Krakauer Rabbiner gedacht wurde. (In dem mir vorliegenden קונטרס לבה״כ צילטץ, in Breslau 1731 mit „Amsterdamer Lettern geschrieben", ist Aron Theomim, gest. 8. 7. 1691, der einzige ausdrückl. genannte Krak. Rabbiner.) Ausschlaggebend waren gewiss ferner die unmittelbaren Handelsbeziehungen und die (im Vergleich zu Prag und Posen) nähere geogr. Lage.

5) Das von Kaiser Rudolph, d. d. Prag 30. Juli 1598, ausgestellte Privilegium gab ihnen nur das Recht „im Fürstenthum Glogau an Ort und Enden, Städten, Märkten oder Flecken nach Erforderung der Gelegenheit und Nothdurft mit Weibern, Kindern und Gesindern" wohnen und handeln zu dürfen (StA. Liber niger a. a. O.). Von Matthias wurde es d. d. Wien, 8. Jan. 1615, auf das ganze Herzogthum Schlesien ausgedehnt (das. No. 165, S. 578) und von dessen Nachfolgern bestätigt.

6) Ueber das ihnen am 17. Juli 1699 verliehene Privilegium vgl. Zimmermann Gesch. u. Vf. d. Juden etc., S. 59f.

mannswaaren aller Art, zum Ausgangspunkte ihrer unverdrossenen Fahrten durch Stadt und Land. Wenn sie zu kurzer Rast oder zu längerem Aufenthalt, wie ihr Geschäft es mit sich brachte, hier verweilten, fanden sie mit frommen Betern aus der Heimat sich zu gemeinsamem Gottesdienst zusammen und ersassen sich allmälig das Recht, eine besondere Betkammer für diesen Zweck auszustatten[1]). Auch auf diesem Gebiete zeigten die Glogauer sich ihnen überlegen. Ihr umfangreicheres Privilegium gab ihnen das Recht, sich freier zu bewegen und nach Belieben längere Zeit in Breslau zu verweilen[2]), wo sie, vom Rathe unbehelligt, im Laufe der Zeit zwei Betstuben[3]) zur Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse unterhielten.

Aber die Glogauer und Zülzer Juden waren keineswegs die Einzigen, welche das den gottesfürchtigen Breslauern auf ihre „redliche Bitte, dem allmächtigen Gotte zum Lobe und dem christlichen Glauben zu Ehren“ anno 1455 verliehene Privileg des Königs Ladislaus, dass sie den „Juden ihre Wohnung nimmermehr in Breslau gönnen sollten für ewige Zeiten“, schnöde durchlöcherten. Hart an den Thoren der Stadt verlor der böse Bannspruch seine Wirkung. Die geistlichen und weltlichen Herren[4]), denen die Jurisdiction in den unmittelbar

---

[1]) Vermuthlich wurden diese Betstuben von den Heimatsgemeinden mit den für den Gottesdienst unentbehrlichen Requisiten versehen. Das oben erwähnte Kontres wurde der Synagoge von der frommen Brüderschaft „נר תמיד“ geschenkt, wie das Titelblatt dess. lehrt.

[2]) Bei den hin und wieder vorgenommenen Zählungen der Juden in Breslau fanden sich daselbst 1697 elf Glogauer und fünf Zülzer Juden (RA. Klose NNN, 466), 1737 siebenunddreissig Glogauer und sechzehn Zülzer (das. Kl. NNN, 502), 1776 neunundneunzig Glogauer und fünfundzwanzig Zülzer Juden-Familien (s. meine „Gesch. d. Gesellsch. d. Brüder in Breslau“, S. 7 11.

[3]) Die eine derselben ist erst im Laufe dieses Jahres beim Abbruch des Mühlhofes eingegangen. Die andere (Graupenstr. 16) besteht noch.

[4]) Juden wohnten auf den Gütern des St. Matthias-Stiftes, welche den Kreuzherrn mit dem rothen Stern (vgl. Pfotenhauer in der Ztschr. d. Vereins für Geschichte etc. Schles. XIV., 52 ff.) gehörten, auf denjenigen des St. Vincenz-Klosters und vor dem Ohlauer Thor unter Kgl. Jurisdiction auf dem Territorium, welches im 14. u. 15. Jahrh. den Juden als Friedhof gedient hatte. Die älteste Urkunde über die Lage desselben aus dem Jahre 1315/6 ist abgedruckt bei Korn, Bresl. Urkundenbuch, S. 92, No. 101. Aus späterer Zeit gedenkt eine Urkunde vom 21. Febr. 1439 eines Zinses „vff den Judenkirchhoue genannt die Graupengasse“ (RA. Klose H. H. 10a). In derselben Weise wird die Lage gekennzeichnet in Urkunden, d. d. Breslau, 27. 3. 1479 und 6. 4. 1486, u. Ofen, 16. 8. 1495 (St. A. St. Brsl. II 26q). Eine Urkunde, d. d. Ofen, 31. August 1496, erwähnt „den

an die Stadt grenzenden Vorstädten zustand, hatten über die Ehre des christlichen Glaubens eine andere Meinung als weiland König Ladislaus, und liessen sich in ihrer Gutmüthigkeit auf ihrem Grund und Boden selbst jüdische Ansiedler gefallen, wofern diese nur recht hohe Steuern zahlen konnten[1]). Wenn zu den freien Märkten[2]) von nah und fern Käufer und Handelsleute in die Stadt strömten, durfte auch ihnen das Stadtthor nicht verschlossen werden. Sie fanden auch sonst, bald

---

Juden-Kirchhoff ausserhalben der Stadtmauer zu Breslau zwischen dem ohlauischen und taschen Thore gelegen". (StA. a. a. O. und das. ebenso in einem Schreiben vom 2. November 1629. Zu den letzteren Verhandlungen gehören auch die Actenstücke RA. 1324 u. 3347.) Im Jahre 1516 erwähnt eine Urkunde den „Garten, welcher der Juden-Kirchhof genent wurde, zunächst an dem Stadtgraben gelegen, 280 Schritt in der Länge und 150 in der Breite haltend" (Script. rer. Siles. III, 303). Eine weitere Ortsbestimmung lehrt eine Urkunde vom Jahre 1525 (StA. a. a. O.), welche sich auf den „Juden-Kirchhoff oder graupen Gasse genanndt baldt vor dem ohlischen Thore auf die Rechte Handt am Stadtgraben" bezieht. Dass das äussere auf der Ohlauer Str. dicht am Stadtgraben errichtete Stadtthor das Graupenthor geheissen, belegt Alwin Schultz (Ztschr. d. Ver. f. Gesch. etc. X, S. 274 vgl. 279f). Aus alledem ergiebt sich mit Gewissheit, dass der erste jüdische Friedhof, dessen Leichensteine bekanntlich König Johann 1345 dem Breslauer Rath zur Ausbesserung der Stadtmauern geschenkt hat, am Ende der Ohlauerstrasse lag und etwa in der Mitte des jetzigen Wasserlaufes des Stadtgrabens beginnend, sich in der Länge bis an das Ende des Grundstückes der Kgl. gynäkologichen Klinik, in der Breite aber bis an die Feldstrasse erstreckte. Auf diesem Grundstück befand sich schon 1572 (StA. a. a. O.) ein Kretscham oder Bierhaus, welches (zuerst 1697) „bey oder zu den Eylff Brettern" genannt wurde (RA. Bresl. Diarium II, 865, S. 1209). Daselbst finden wir auch eine Juden-Schule, für welche 1727 ein jährlicher Zins von zwanzig Thalern erlegt wurde (StA. F. Bresl. III, 7p). Nachrichten über dasselbe Grundstück enth. noch StA. Dominikaner-Kloster A 63a No. 676. RA. Klose NNN 493. 494. 503. SS. 53. Scheinig 507. 2974. Parit. Schubl. II No. 7. Ropp. IV, 1, ii. und Repert. ausserurkundl. Pap. IV, 1. n. o. und r.

[1]) Aus einer „Berechnung über den jüdischen Toleranz-Impost pro Joh. Baptista und Weyhnachten Anno 1737" (StA. A. A. II 21f — 15 Bogen fol. —) erfahren wir, dass 1737 in der inneren Stadt 253 Steuerzahler 1900 fl. 30 kr., auf St. Matthiae Guth dagegen 55 Steuerzahler 629 fl. erlegten. In der inneren Stadt gab es nur zwei, die 20—24 fl. jährlich, bei St. Matth. dagegen acht, die 20 bis 60 fl. jährlich steuerten.

[2]) Zeitweise (z. B. 1543—48) wurde den Juden selbst diese Marktfreiheit verkümmert. (Verhandl. u. Corresp. d. schles. F. u. St., Bd. VI, S. 4.) Ein interessantes Gegenstück zum Erlass des Rathes vom 28. Juli 1543 ist desselben Rathes Schreiben vom 3. August 1537, in welchem auf das Nachdrücklichste für „meniglichen, wes standts vnd nation als Juden, armer christen vnd vngleubigen" er sei, die Marktfreiheit vertheidigt wird (Klose EEE 446d).

durch die theuer erkaufte Nachsicht der städtischen Thorwachen, bald als Dolmetscher, Knechte und Fuhrleute ihrer polnischen Glaubensgenossen Gelegenheit, innerhalb der Stadtmauern ihren Geschäften nachzugehen[1]). Selbst der gestrenge Rath sah sich hin und wieder genöthigt, auf besonders „hohe Recommandation“ den und jenen Juden auf unbestimmte Zeit zu „toleriren“[2]). Amliebsten aber tolerirte und „benificirte“ er „würckhliche Pohlnische Handelsjuden“.

Und dazu hatte er alle Veranlassung. Breslaus Handelsblüthe beruhte vorzüglich auf dem Verkehr mit Polen. Die polnischen Rohproducte, deren das Inland entbehrte, fanden hier umfangreichen Absatz und nützliche Verwendung. Etwa zwei Drittel dieses sehr ausgedehnten Handels lagen nach sachverständiger Schätzung[3]) in jüdischen Händen. Was der hochfahrende Edelmann und der stumpfsinnige Bauer in Polen weder genügend zu schätzen noch auszubeuten verstand, das beförderte der Jude mit der ihm eigenen Zähigkeit und Unverdrossenheit auf elenden Landstrassen nach dem fernen Westen, um dafür deutsche Landesproducte und Fabrikate einzutauschen. Den Breslauer Kaufherren war der zahlreiche jüdisch-polnische Zuzug jederzeit erwünscht und hoch willkommen, und da sie am Rathstisch meist den Ausschlag gaben, so sorgten sie dafür, dass den ab- und zureisenden Juden alle Einrichtungen zu Theil wurden, die ihnen den Aufenthalt in der Stadt bequem und behaglich machen konnten. Sie brauchten für sich und ihre Knechte nur dieselben Zölle, die den christlichen Kaufleuten auferlegt waren, zu entrichten. Man gestattete ihren Schammessen[4]), als ihren Sachwaltern und Bevollmächtigten,

---

[1]) S. das Protokoll der Juden-Commission vom 3. Mai 1707 (StA. St. Bresl. II 26hh) und das Schreiben der Kfm.-Aeltesten an den Rath, praes. 11. Mai 1737. (RA. Klose NNN 500.)

[2]) Solcher fanden sich z. B. bei einer Zählung zum Elisabeth-Markt 1697 neunzehn Familien vor. (RA. Klose NNN 466).

[3]) Aus dem Gutachten des Oberfiskals Christian Franz, d. d. 6. 4. 1696, über die vom Bresl. Rath angekündigte Juden-Austreibung (StA. St. Brsl. II. 26d).

[4]) Zur Einsetzung der Schammesse gab der Umstand Veranlassung, dass die Aeltesten der grosspolnischen Judenschaft bei dem Breslauer Kaufm. Christoph Bressler 1670 ein Darlehn genommen hatten, für dessen Amortisation — es handelte sich um die Summe von 12 120 Thalern, die durch nicht gezahlte Zinsen bald auf 15 000 Thlr. anwuchs — die gesammte nach Breslau handelnde poln. Judenschaft solidarisch haftete. Nach Grundsätzen, welche im Einzelnen nicht überliefert sind, aber, wie actenmässig feststeht, von der Vierländer-Synode in Jaroslaw 1693 entworfen oder gebilligt waren, wurden durch zwei Schammesse, vermuthlich einen gross- und einen kleinpolnischen, welche dafür eine festgesetzte

dauernden Aufenthalt. Zur Besorgung des jüdischen Briefwechsels litt man besondere Briefträger[1]). Nicht nur Schlächtern, Garköchen und Köchinnen[2]), sondern auch Schneidern[3]), Thora-Schreibern zur Ausbesserung der Gebetkapseln[4]), ja selbst Paradiesäpfel-Händlern für das Hüttenfest[5]) erlaubte man dauernd am Orte zu verweilen. Natürlich durften sie auch Betstuben miethen[6]), und diejenigen, welche sich des Vorzuges erfreuten, den Grossgemeinden Kalisch (1697), Krotoschin, Lemberg und Lissa (seit 1684) anzugehören, richteten besondere Gebetversammlungen ein, in welchen mit Stolz und Behagen jeder minimale Special-Ritus der Heimatgemeinde[7]) wie ein ererbtes Heiligthum eifersüchtig gepflegt und beibehalten wurde.

Diesem hellen Lichte fehlte allerdings der tiefe Schatten nicht. Es war in überreichem Maasse dafür Sorge getragen, dass die Juden

---

Besoldung erhielten, seit 1694 von den in Breslau ab- und zugehenden poln. Juden Beiträge zur Tilgung der Schuld erhoben. Auf das Actenmaterial, welches einen interessanten Blick auf den Umfang der Befugnisse der Vierländer-Synode gestattet, näher einzugehen (StA. F. Brsl. I, 3e u. II 8h. — RA. Klose MMM 213. Scheinich 2165—7. 2188—92), sei einer anderen Gelegenheit vorbehalten. Auch nach Abzahlung der Bressler'schen Schuld wussten sich die Schammesse, welche bald die reichsten Leute in der Gemeinde waren, unentbehrlich zu machen. 1697 gab es ihrer 4 (von Krotoschin, Posen, Prag und Rosshoff, d. h. Rzeszow; Klose NNN. 446), 1722 sogar elf (ausser den genannten je einen von Glogau, Kalisch, Lemberg, Lissa, Lublin, Opatow, Zülz und einen mährischen Land-Schammes; StA. A. A. II 21 b), 1737 sechs (StA. das. f), und noch in der preussischen Zeit (1776—1810) wurde über die „Toleranz der Juden-Schammesse" ein besonderes Actenstück (StA. P. A. II 49 a) geführt.

1) StA. F. Brsl. I, 9. Post zu Breslau 2.

2) Schon 1697 finden sich als dauernd anwesend ein Stecher (d. h. Schächter), 2 Ausäderer, 3 Judenköchinnen und ein Garkoch (RA. Klose NNN. 446), vgl. Judenordnung vom 25. 2. 1702 Art. 16 (bei Friedenb. tract. jurid.-pract. S. 207 f.

3) RA. a. a. O. vgl. StA. A. A. VIII, 9c. Gesuch einiger Juden aus Komarno und Jaworow, praes. 21. 5. 1738.

4) StA. das. Antrag des Commerz-Colleg beim K. Ober-Amt, d. d. 11. 2. 1739.

5) Unterm 11. 3. 1693 intervenirt König Johann III. v. Polen für einen solchen, dass er, nicht von einem anderen Bresl. Juden in s. Handel gestört werde. (RA. Klose MMM 220.) In den Consignationen von 1697. 1722 u. 1737 finden sich stets einige Paradiesäpfel-Juden.

6) RA. Klose NNN 449.

7) Hier ein Beispiel aus dem Anhang zum קונטרס לאנשי בהב״ג ליסר פה ברעסלויא, wo unter der Ueberschrift: קצת מנהגים פה ק״ק ליסא zu lesen ist: כשחל יום ה׳ משובבי״ם ת״ת ביום שאין אומרים תחנון מתענין ביום ד׳ ולא ביום ב׳ ואז קורין גם בשחרית ויחל, אבל כשמתענין ביום ה׳ קורין בשחרית פ׳ השבועה (!) ובמנחה קורין ויחל ואומרים הסליחות תוך תפלת שמונה עשרה.

innerhalb und ausserhalb der Stadt nicht übermüthig wurden. Bald führte das bischöfliche Consistorium erbitterte Klage über den Gottesdienst in den elenden, engen und dumpfen Betkammern, deren bis auf die Gegenwart wohl erhaltene Reste noch heute ein abschreckendes Bild des damaligen himmelschreienden Jammers geben, und bewies leidenschaftlich, dass durch „das zu öffentlicher Verspottung des Christenthums ausschlagende Aergerniss immer grösseres Unheil augenscheinlich zu besorgen sei[1]).“ Bald wurden den Prager Juden, die zu Markte kamen, trotz ihres verbrieften Rechtes ihre Waaren weggenommen[2]), weil sie gehindert werden sollten, Seiden- und Specerei-Waaren feil zu bieten; bald ward denen von Glogau bei peinlicher Leibesstrafe der Handel mit fertigen Kleidern untersagt[3]). Dem wurde die Betstube geschlossen, deren Fenster auf einen Kirchplatz hinaus ging[4]), jenem eine Strafe von sechs bis zwölf Dukaten auferlegt, weil er einem christlichen Dienstboten Kost, Lohn und Arbeit gegeben[5]). Die Handhabung der häufig erneuerten, abgeänderten und verschärften Juden-Ordnungen und Gesetze wurde seit der Wende des achtzehnten Jahrhunderts immer strenger, die Strafen für etwaige Uebertretungen immer schärfer und der Umfang der erlaubten Erwerbszweige immer beschränkter. Schlechte Juden, ja notorische Verbrecher, die bei Juden und Christen gleich verhasst waren, wurden in Sold genommen, um bei ihren Glaubensgenossen Verletzungen des Gesetzes auszuspähen und für hohen Denunciantenlohn der Behörde anzugeben[6]). Während der letzten sechs Jahrzehnte der österreichischen Herrschaft wurde nicht weniger als zehn Mal den ohne Vorwissen der Obrigkeit anwesenden Juden die Wegschaffung und Ausrottung angekündigt, und erbarmungslos an jeglichem vollstreckt, der weder zahlen noch lügen konnte oder wollte[7]).

---

1) RA. Klose NNN 449.

2) RA. Repert. ausserurkundl. Papiere II 26e. Klose NNN 453. 467 aus den Jahren 1697 u. 1700.

3) Das. vgl. auch noch Klose NNN 435. 436. 461. 472. 490.

4) StA. F. Bresl. II, 8f.

5) RA. Klose NNN 509. 511.

6) RA. Klose NNN 449. 466.

7) Solches geschah in den Jahren 1680 (StA. F. Brsl. II, 8 f), 1694 (Stadt Bresl. II 26 d), 1697 (RA. Klose NNN 465), 1701 (das. 441), 1708 (Friedenberg a. a. O. S. 197), 1726 (Scheinig 688), 1727 (Klose NNN 487), 1732 (das. 480. 481), 1737 (das. 500), 1738 (Walther, Sil. dipl., S. 203) und 1739 (StA. F. Bresl. II 8 f). Dazu kommen unter preussischer Regierung (StA. P. A. 45) dreizehn umfang-

Allein die bittere Noth des Lebens zwang die ungebetenen Gäste stets von Neuem, sich das verkehrsreiche Leben innerhalb der Mauern der unwirthlichen Stadt zu Nutze zu machen. Jeder Aussicht bar, irgendwo auf Erden eine mildere Behandlung zu erfahren, und durch die eiserne Nothwendigkeit an Druck, Leid und Entbehrung gewöhnt, kamen sie immer wieder vom In- und Ausland namentlich zu Jahrmarktszeiten in die Stadt, und es legt beredtes Zeugniss für die ihnen inne wohnende unverwüstliche Lebenskraft ab, dass sie selbst unter so erschwerenden Umständen sich eine gewisse äussere Organisation zu geben wussten. Vor Allem legte schon der Marktverkehr das dringende Bedürfniss nahe, zum Ausgleich der unvermeidlichen Rechtsstreitigkeiten eine richtende und entscheidende Gewalt zu schaffen und mit der unentbehrlichen Autorität zu bekleiden. Es ist nahezu gewiss, dass schon während des siebzehnten Jahrhunderts der Vierländer-Synode [1]) die Befugniss zustand, zu dieser Aufgabe geschickte Talmudgelehrte auszuwählen. Sehen wir doch, dass schon 1627 Glogauer Juden unter Androhung schwerer Strafe von ihr genöthigt wurden, bei dem Posener Rabbinate Recht zu suchen [2]). Besitzen wir doch aus dem Jahre 1693 die verbürgte Nachricht, dass in Angelegenheit einer Geldschuld, welche von den Ältesten der grosspolnischen Gemeinden bei einem Breslauer Bürger gemacht war [3]), der Rath von

---

reiche Volumina, betitelt: „Wegschaffung des unnützen Judenvolkes aus Breslau" (1741—1791), die erst jüngst dem Staatsarchiv einverleibt wurden und — bei flüchtiger Durchsicht — erst nach 1786 (vol. XIII.) eine Wendung zum Besseren erkennen lassen.

1) Die gesammte neuere Literatur über die Drei- (Polen, Roth-Reussen, Litthauen) resp. Vier- (Grosspolen, Kleinpolen, Reussen, Litthauen) Länder-Synode hat Atlas im Jahrbuch האסיף (Jahrgang 1885, S. 393—406 übersichtlich zusammengestellt und mit kritischem Tact gesichtet. Die das. (S. 451—454) aus einer Krakauer Handschrift abgedruckten Actenstücke sind längst von Parles (MS. XVI, 111f., 152f., 226) mitgetheilt. Der Darstellung Vaters (Repertorium der preuss.-schles. Verf. II, 2, 685 § 99), dass ehedem die Rabbiner in Breslau von fremden Rabbinern gewählt und ohne Vereidung eingesetzt worden seien, liegt gewiss eine ihm von Juden gemachte Angabe zu Grunde, die der im Text gegebenen Anschauung entsprach. Dass die Synode über die Zusammensetzung von jüd. Marktgerichten auch für entfernte Messplätze (Thorn u. Danzig) Beschlüsse fasste, theilt Perles aus dem Posener handschriftl. ספר הזכרונות (II, 98) in d. M. S. (XIII, 367) mit. Die betreffende Entscheidung erfolgte 1713 bei der Synode zu Jaroslaw.

2) S. oben S. 222 Anm. 3.

3) Vgl. S. 225 Anm. 4.

Breslau den Schiedsspruch der Synode duldete und abwartete und ihren Vorschlägen Gehör schenkte. Wenn wir nun noch dazu ausdrücklich erfahren, dass im Jahre 1728 in Breslau ein von der Synode ernannter Gelehrter als Rabbiner für seine zeitweise anwesenden Glaubensgenossen aus Polen im Amte war [1]), so werden wir getrost annehmen dürfen, dass das Recht der Synode, durch derartige Ernennungen das Interesse ihrer Landsleute zu wahren, ein längst anerkanntes und ausgeübtes war. Für die frühe Ausübung eines derartigen Rechtes spricht wohl auch der Umstand, dass wir 1637 während des Frühjahrsmarktes einen Mann, Namens „Rabbi Schmelka (d. i. Samuel) von Jarotschin" in Breslau finden, welcher umherzog, um „die Schulen zu revidiren", und daselbst am 31. März vom Tode ereilt wurde [2]). Wie unklar immer der Zweck der Reise in dem Actenstück, welchem wir die beiläufige Notiz verdanken, ausgedrückt sei, so lässt sich doch so viel mit Sicherheit erkennen, dass Rabbi Schmelka von einer Autorität beauftragt war, Functionen auszuüben, zu welchen rabbinische Kenntnisse unentbehrlich waren.

Nur wenige Namen von Rabbinern, die im Laufe des 17. Jahrhunderts in Breslau thätig waren, tauchen aus dem Dunkel der Ge-

---

[1]) In der Ueberschrift der Approbation, welche R. Baruch Wesel (über ihn s. weiter unten S. 237 ff.) der Dyhernfurther Pentateuch-Ausgabe v. J. 1727/8 ertheilte (d. d. Breslau, [18. Schebat =] 29. Januar 1728) heisst es von ihm: הרורם והגָה מרבני ומנהיגי ד״א (= ד״ארצות) פולין יצ״ו לאב״ד ומ״ץ לאנשי פולין הנמצאים בעיר ברעסלא וחוצה לה. Vermuthlich rührt die Fassung der Notiz von dem damaligen Druckereibesitzer Berel Natan her, welcher von Chr. Theophil Unger ein „vir non indoctus" genannt wird (Wolf, B. h. III p. 639) und in derartigem Detail unbedingtes Vertrauen verdient.

[2]) Der Todesfall ist ein interessantes Beispiel für die Findigkeit, mit welcher man dazumal lebendige und todte Juden zu besteuern wusste. Die Geistlichkeit der Hauptkirche zu St. Elisabet beanspruchte und setzte durch, dass die Leiche des Rabbi, welcher beim Kretschmer Martin Weiss auf der Goldnen Radegasse Wohnung genommen hatte, nicht eher aus der Stadt befördert werden durfte, als bis die Kosten eines christlichen Begräbnisses an die Kirchenkasse abgeführt waren. Sie verlangte und erzielte: für den Geistlichen 2 Thlr.; für die Schule 1 Thlr.; für den Cantor u. Signator 24 Weisgroschen, an die Kirche für die Grabstelle 4 Thlr. 12 Weisgroschen, für die Leichentücher 9 Thlr, für die Kirchknechte 27 Weisgroschen, für den Todtengräber 1 Thaler, zus. 18 Thlr. 27 Weisgroschen. Als 5 Tage später ein anderer Jude (R. Israel von Krakau, gebürtig aus Olkusch) starb, wurde die Forderung mit peinlicher Gewissenhaftigkeit wiederholt u. eingetrieben. (Schl. Prov.-Bl. Bd. 60. S. 483. nach einem Mscr. in schmal Folio mit dem Titel: Hierin ist aufgezeichnet, wie die Begräbnisse von Jahr zu Jahr sind bestellet worden.)

schichte auf. Das lag gewiss vornehmlich daran, dass damals die Juden Schlesien meist nur flüchtig mit dem Wanderstab berührten. Da sie höchstens ausnahmsweise sesshaft werden durften, hatten sie als vorübergehend anwesende Gäste selten das Interesse, die Namen der Rabbiner, welche sie oberflächlich kennen lernten, aufzuzeichnen. Die Wenigen aber, welche hie und da zerstreut im Lande wohnten und officiell als „Landgemeinde" galten, erwachten erst zu Beginn des 18. Jahrhunderts zum Bewusstsein ihrer Einheit. Die besondere Betstube, welche sie etwa seit jener Zeit in Breslau unterhielten und die „Landschul" zu nennen pflegten, war das einzige dürftige Band, das sie zusammenhielt. Von den Zuständen vor ihrer Zeit hatten die Stifter dieser Synagoge keine Kenntniss mehr. In der Todtenliste, die sie pietätvoll der Nachwelt hinterlassen haben, trugen sie an der Spitze der Liturgie, welche für die Seelenfeier bestimmt ist, in einem besonderen Gebet die Namen etlicher berühmter Männer zusammen, von denen sie wussten, dass sie kürzeren oder längeren Aufenthalt in Breslau genommen. Da finden wir R. Saul b. R. Josua Heschel, der, einem Rufe von Krakau nach Amsterdam folgend, unterwegs in Breslau starb und in Glogau am 19. Mai 1707 die ewige Ruhe fand[1]). Es werden ferner genannt R. Samuel b. Uri Schraga Phoebus aus Woidislaw, später Rabbiner in Fürth und Szydlow, welcher im Sommer 1689 von Breslau aus[2]) den Druck seines berühmten Commentars (בית שמואל) zum zweiten Theil des Schulchan Aruch in Dyhernfurth beaufsichtigte, und R Simson b. Joseph Wertheim aus Wien, welcher im Jahre 1701 auf mehrere Monate nach Breslau kam[3]), um die vom Rathe verweigerte Anerkennung[4]) seiner umfangreichen Privilegien durchzusetzen[5]).

---

[1]) Finn, קריה נאמנה S. 109. M. L. Zunz, עיר הצדק 159. Landshuth, תולדות אנשי השם, S. 71. Auch im Kontres der „Lissaer" Synagoge wird er in dem Gebete „לרבנים הגאונים ומאורים גדולים דמדינה יצו" an erster Stelle genannt, obwohl er gewiss niemals ein rabbinisches Amt in Schlesien bekleidet hat. Aehnliches meldet Landshuth (a. a. O.) von Glogau. Man feierte an beiden Orten sein Andenken, weil man es als eine Ehre empfand, den berühmten Mann persönlich kennen gelernt oder auch nur seiner irdischen Hülle die letzten Liebesdienste erwiesen zu haben.

[2]) Hier lernte ihn damals R. Aharon Theomim kennen, als er auf der Durchreise zum Antritt seines Rabbinats in Krakau unterwegs war, und approb. am 27. Tammus sein Buch.

[3]) Briefliche Mittheilung meines verehrten Freundes, Prof. David Kaufmann.

[4]) RA. Klose N. N. N. 429.

[5]) Von dem ausserdem (a. a. O.) erwähnten R. Naftali b. Isaak ha-Cohen u. R. [Chajjim] Jona b. [Jechiskijjah] Josua [Feiwel Theomim] wird unten noch die

Auch die sonstigen Quellen fliessen spärlich. Als 1688 der Pinsker Rabbiner Isaak Meir b. Jona Theomim-Fraenkel Breslau berührte, erbat und erhielt R. Schabtai Buss, welcher damals die Einrichtung seiner Druckerei betrieb, und eine neue Auflage seines bekannten Supercommentars (שפתי חכמים) zu Raschis Bibelerklärung plante, von ihm am 19. Juli eine Approbation zu dieser Ausgabe. Den gleichen Dienst erwies ihm R. [Joseph] Samuel b. Zwi Hirsch, als er zum Antritt seines Rabbinats in Frankfurt a. M. am 2. Juni 1690 vorübergehend in Breslau verweilte. Auch David Lida, der mancher Widerwärtigkeiten wegen sein Amt bei den deutschen Juden Amsterdams im Stich gelassen hatte[1]), machte in Breslau kurze Rast und approbirte hier am 14. October 1692 die kurze hebr. Grammatik des Jeh. Liwa Oppenheim, welche in eben diesem Jahre in Frankfurt a. M. herausgegeben wurde. Aus dem Jahre 1697 aber melden uns die Acten[2]), dass der Rath von Breslau sich entscheiden wollte, welche Juden in der Stadt ferner zu dulden und welche auszuweisen seien. Er nahm darum während des Marktes im November eine genaue Zählung vor und erfuhr zu seinem Schrecken, dass im Verlauf der Zeit etwa 130 Juden sich häuslich angesiedelt hatten. Unter diesen finden wir drei Rabbiner: Veitel Munck von Leipnik, Männel Marcus oder Markowicz von Samosch und Wolf Marcus von Krotoschin[3]). Ob sie ein Collegium gebildet, welche Stellung, welche Bezüge sie gehabt, welchen Grad von Gelehrsamkeit sie besessen, darüber bleiben wir durchaus im Ungewissen.

Der Schreck von 1697 erzeugte die harte Judenordnung von 1702[4]). Die unmittelbare Aufsicht über den jüdischen Ab- und Zu-

---

Rede sein. Aus welchem Grunde daselbst endlich noch der Lissaer Rabbiner R. Isaak b. R. [Mose] Gerschon [Rales] angeführt ist, weiss ich nicht. Wie wir aus seinen Approbationen (Kat. d. Rosenth. Bibl., ed. Roest, S. 612. 180. 7. 532) entnehmen, war er 1684—95 in Lissa im Amte. Samuel b. Boas ha-Levi aus Lissa citirt ihn in s. רמת שמואל fol. 76a (Ghir. Jod 58). Er starb am 10. Mai 1695. Die Inschrift s. Grabsteins bei Wolf IV, p. 1214.

1) שארית ישראל (ed. Amst. 1781, 8) c. 34. fol. 135a. Landshuth, עמודי עבודה, S. 59.

2) RA. Klose NNN 466.

3) Vielleicht war er ein Sohn des Krotoschiner Rabbiners Menachem Mendel b. Meschullam Salman Auerbach (Verf. von עטרת זקנים). Menachem Mendel kommt auch sonst in Marcus verdeutscht vor. Der in einem Actenstück des Staatsarchivs (MR. XV, 10) Marcus Jacob genannte Rabbinats-Assessor in Breslau (unten S. 262, Anm. 1) heisst im קונטרס der ח״ק: מנחם מג״נ בן מו״ה יעקב פרידיך.

4) RA. Klose NNN 473.

gang übte fortan auf Grund derselben die Kaufmannschaft. Die von ihr eingesetzte Commission waltete mit rücksichtsloser Strenge ihres Amtes und hielt jeglichen fern, der angeblich für das gemeine Wohl, in Wahrheit aber für den wirklichen oder vermeintlichen Vortheil der Kauf- und Handelsleute nicht von besonderem Nutzen war. Am 20. Juli 1706 forderte sie den damals ansässigen Rabbiner Aron von Krakau und seinen Eidam vor ihre Schranken[1]), um sie über Zweck und Dauer ihres Aufenthalts zu vernehmen. Leider wird uns weder die Auskunft, die sie gaben, noch der Bescheid, den sie erhielten, mitgetheilt. In einer Sitzung vom 28. Mai 1707 lag derselben Commission ein Verzeichniss der zur Zeit anwesenden Juden vor. Fünfundzwanzig davon wohnten im Pokoyhof, darunter der Rabbi Hirschel Scholl von Krakau[2]). In ihm erkennen wir den wohlbekannten R. Josua Herschel b. R. Saul von Krakau. Vor wenigen Tagen hatte er in Breslau seinen Vater sterben sehen und war vielleicht noch unschlüssig, wohin er nunmehr seine Schritte lenken sollte. Nachmals wurde er in Wilna Rabbiner[3]), woselbst er hoch betagt und tief betrauert starb.

Etwa ein Lustrum später finden wir zum ersten Mal einen Mann, der sich bei den Zeitgenossen eines ansehnlichen Rufes erfreute, in Breslau als Rabbiner thätig. Ein tragisches Geschick hatte R. Naftali ha-Cohen aus seiner zur Höhe steigenden Lebensbahn gerissen[4]). Die grössten Gemeinden jener Zeit, Posen und Frankfurt a. M., hatten es sich zur Ehre angerechnet, ihn zum Rabbiner zu berufen. Da verlor er plötzlich durch eine verhängnissvolle Feuersbrunst, welche am 14. Januar 1711 die Frankfurter Judenstadt verheerte, und deren Ursache ihm zur Last gelegt wurde, Amt und Würden. Nach langer Kerkerhaft zog er nach Prag zu R. David Oppenheim und ging von da nach Breslau. Hier finden wir ihn etwa 1712—16. Eben damals war es, dass die ketzerischen Schriften des Lästerers Chajjun in immer weitere Kreise der Gläubigen Unruhe und Verwirrung trugen. Wie viele gelehrte

---

[1]) StA. Stadt Bresl. II 26 h h.

[2]) StA. a. a. O.

[3]) Schon am (30. Ab =) 1. September 1712 unterzeichnet er in Breslau als „R. in Wilna" seine Approbation zu ס׳ מירא דכיא d. Mordechei ha-Lewi (Ros. Bibl., S. 837), wonach — falls nicht a. a. O. ein Druckfehler vorliegt — Finn, קריה נאמנה, S. 109 zu berichtigen wäre. Er starb am 9. September 1749 (Finn a. a. O., S. 110).

[4]) Seinen Stammbaum s. bei Zunz LG. 429 und Perles MS. XIII, S. 374 vgl. unten S. 271.

Zeitgenossen, hatte sich auch R. Naftali in seiner grenzenlosen Harmlosigkeit Anfangs von dem schlauen Schelm bethören lassen. Als aber nunmehr R. Zebi Aschkenasi, Rabbiner der deutschen Juden in Amsterdam, mit Feuereifer den Kampf gegen Chajjuns lästerliche Schriften aufnahm, fand er in R. Naftali einen tapferen Helfer und Genossen, der ihm in Wort und Schrift rüstig zur Seite stand. Im Herbst des Jahres 1713[1]) legte R. Naftali in der Synagoge des Münzjuden Lazarus[2]) den Ketzer und seine Bücher in den Bann. Im Sommer des nächsten Jahres sah er R. Zebi bei sich in Breslau. Um den Anfeindungen bethörter Glaubensgenossen, welche für Chajjun Partei genommen hatten, auszuweichen, zog er mit Weib und Kind nach Polen, wo er endlich ein neues Amt in Lemberg fand. Auch für R. Naftali war des Bleibens nicht in Breslau. In den Hoffnungen, um derentwillen er seinen Aufenthalt hierher verlegt hatte, sah er sich getäuscht. Die mannigfachen Versuche, die er unternahm, um sein noch immer vacantes Rabbinat in Posen, wieder zu erlangen, schlugen fehl. Als er den König August von Polen welcher in Reisen weilte, um seine erneute Einsetzung in Posen bitten wollte, traf ihn ein Schlaganfall. In Lissa lag er auf den Tod darnieder, liess sich dann nach Breslau bringen[3]) und beschloss, den Rest seines an Enttäuschungen reichen Lebens im heiligen Lande zu verleben. Sein Sohn, R. Bezalel, kam von seinem Rabbinatssitz Ostrogh, um ihn abzuholen. Donnerstag, 16. April 1716, verliess er Breslau[4]). Aber das heilige Land erreichte er nicht mehr. In Constantinopel starb er 1719 an demselben Tage, an welchem einst die unglückselige Feuersbrunst in Frankfurt sein Lebensglück zertrümmert hatte[5].)

Das Rabbinat in Breslau übernahm nunmehr sein Sohn, R. Samuel[6]).

---

[1]) In das Detail des Streites hat Graetzens vortreffliche Note 6 zum 10 Bd. d. Gesch. Ordnung und Licht gebracht. Die Daten daselbst, Sonnabend 4. Cheschwan, und Mittwoch, 20. Kislew 5474 scheinen durch Druckfehler entstellt zu sein. Das Jahr 5474 hat wie das laufende (5647) den Kalender הכז, für welchen die Angabe der Wochentage nicht stimmt. Da mir die einschlägige Literatur nicht zur Hand ist, kann ich im Augenblick den Fehler nicht berichtigen.

[2]) Es ist die oben S. 227, erwähnte, die neben einer Kirche lag.

[3]) Perles a. a. O. XIV, 92 f.

[4]) Schudt, jüd. Merckw. IV, 2, 28. Wolf III, 846, wonach Perles das. zu berichtigen ist.

[5]) Zunz LG. 445.

[6]) R. Naftali נ"ע hatte ausser dem im Text genannten noch vier Söhne: 1. R. Chajjim, Klausrabbiner in Ostrogh, welcher zu Lebzeiten des Vaters in Posen

Inzwischen war in der gesetzlichen Lage der Juden abermals eine grundsätzliche Aenderung eingetreten. Ueber den Hass und die Abneigung der Handelswelt siegte das Finanzinteresse des Staates. Das einseitige Prohibtivsystem wurde aufgegeben, weil man einsah, dass es thöricht sei, vermögende Leute ausser Landes zu jagen. Statt dessen gestaltete man die Duldung ihres Aufenthalts zu einer einträglichen Einnahmequelle für den Staat um. Durch ein Gesetz vom Jahre 1713[1]) wurde als Staatssteuer der sogenannte Toleranz-Impost und zur Beaufsichtigung der Zahlungspflichtigen das Toleranz-Amt eingeführt. Von Stunde an ward der Toleranz-Zettel, d. h. die letzte Quittung über die gezahlte Steuer, der unzertrennliche Begleiter des schlesischen Juden von der Wiege bis zum Grabe. Ein System kunstvoll ersonnener, kleinlicher Maassregeln verhinderte den Zuwachs der Inländer auf dem Wege natürlicher Vermehrung und die Einwanderung von Ausländern, soweit es sich um unnütze, will sagen: arme Juden handelte. Barmherzigkeit und Duldung zeigte bei dem ganzen Toleranz-Wesen sich höchstens in dem Namen der Steuer und alles dessen, was damit zusammenhing[2]). Immerhin wurde durch die Neuordnung der Dinge wenigstens Bemittelten die Möglichkeit verschafft, das Recht des Aufenthaltes zu gewinnen. So wurde allmälig der Zuzug stärker, die Landgemeinde zahlreicher und namentlich die Breslauer Gemeinde grösser.

Unter den Eingewanderten, die hierher ihre Schritte lenkten, befand sich auch R. Jechiskijjahu Josua Feiwel Theomim, Rabbiner von Przemysl, in gleicher Weise durch Gelehrsamkeit, Reichthum und edle Abstammung[3]) ausgezeichnet. Streitigkeiten, die in seiner Gemeinde

---

starb (Perles in MS. XIV, S. 92); R. Jacob Mordechai, Rabbiner in Posen 1732—36 (das. 258 ff.); 3. R. Pinchas Isaak, R. in Kremsier, und 4. R. Schealtiel Eisak — so lautet der vollständige Name nach dem Kontres der Zülzer Synagoge fol. 9b. —, Rabbiner in Prossnitz. Sein Schwiegersohn war R. Saadjah Jesaia b. R. Saul Katzenellenbogen, R. in Meseritz und Holleschau (st. 1726 in H.). —

[1]) Friedenberg a. a. O. S. 198. Zimmermann a. a. O. S. 29. Walther a. a. O. S. 110. 201.

[2]) Erst als wirklich die Toleranz begonnen hatte, wurde durch eine Circularverfügung (d. d. Breslau, 4. 3. und Glogau, 20. 3. 1799) angeordnet, dass die Worte „Toleranz“ und „toleriren“ bei den Juden nicht mehr anzuwenden seien (Neue Saml. aller Verordnungen etc. Bd. VI, Nr. 130, S. 290).

[3]) Sein Grossvater, R. Jesaia Theomim, hatte die Schwester des R. Pinchas Horwitz v. Krakau zur Frau. Letzterer war der Schwager des berühmten R. Mose Isserles (רמ״א). Sein Vater, R. Jonah (st. als Rabbiner in Metz am 16. April 1669), war der Schwiegersohn des R. Saul (Wahl) Katzenellenbogen v. Brześć Lit. Sein Bruder R. Isaak Meir, Rabbiner in Sluck, Pinsk und Chmelnik, heirathete Sara, die

ausgebrochen, vertrieben ihn aus Przemysl. Der Entrüstung über seine Gegner, welche einem R. Samuel aus Slonim gegen Vertrag und Herkommen sein Rabbinat übertragen hatten, machte er in einem Flugblatt Luft, welches er unter dem Titel „Posaunenschall“ 1719 in Breslau drucken liess[1]). Sein hochbegabter Sohn, R. Chajjim Jona hatte sich schon als Jüngling — man sagt von siebzehn Jahren — durch eine von glänzendem Scharfsinn und umfangreicher Belesenheit zeugende Abhandlung über die Haftpflicht für Schäden, die durch fremde Veranlassung entstanden sind[2]), einen Namen gemacht und wurde nachmals bis zu seinem vorzeitigen Tode Rabbiner in Breslau. Das Jahr seines Amtsantritts kann freilich mit Genauigkeit nicht angegeben werden. Soviel aber steht fest, dass sicher Ende 1720, wahrscheinlich auch Mitte 1722 R. Samuel noch im Amte war. Aus dem Jahre 1720 besitzen wir die dürftige Notiz, dass am 19. November der „bescheidene Samuel Naphtaly, Rabbiner, vor dem Amte des St. Claren-Klosters, dem Advocaten Georg Einsporn Vollmacht gegen den Juden Joseph Pinsker gab wegen zweier protestirter Wechsel“[3]). Und als im August 1722 auf Befehl des Kgl. Oberamts ein Verzeichniss der Juden nach Zahl, Gewerbe und Vermögen eingereicht werden musste, ergab sich eine ortsanwesende Bevölkerung von 775 jüdischen Seelen[4]),

---

Tochter des R. Mose Mirels von Wien. Sein Bruder Jakob war der Schwiegersohn des R. Anschel Schulhof von Prag. Seine Frau war die Tochter des R. Arjeh Löw b. R. Secharjah, Rabbiners in Krakau (st. 25. April 1671). Letzterer war auch der Schwiegervater des R. Samuel b. Phoebus v. Woydislaw, Vfs. des בית שמואל (s. oben S. 230). Von seinen drei Söhnen war R Arjeh Löw R. in Krzeszow, R. Chajjim Jonah Rabb. in Breslau und R. Joseph Joske Rabbiner (Walden I Jod 106) in Krakau. Seine Tochter war an R. Salomo, Verf. des ס׳ ויקהל משה, verheirathet.

1) תקע שופר. — Es ist die erste nur mit hebr. Buchstaben gedruckte Schrift, die in Breslau die Presse verliess. (St. cat. Bodl. 4750. Zedner S. 755.)

2) דיני דגרמי.

3) StA. F. Bresl. II. 26. Vermuthlich liegt eine Uebersetzung aus dem Hebr. vor.

4) StA. A. A. II. 21, b. Ich zähle unter den in Breslau ansässigen 143 Männer, 100 Weiber, 197 Kinder und 69 Gesinder, zusammen 509 Seelen. Dazu kommen 266 Auswärtige, und zwar 159 aus Polen (nämlich: 9 aus Chelm, 3 aus Kalisch, 1 aus Kalusz, 1 aus Kempen, 2 aus Koniecpol, 3 aus Krakau, 17 aus Krotoschin, 1 aus Krzepice, 2 aus Reusch-Lemberg, 24 aus Lissa, 6 aus Lubartow bei Lublin, 1 aus Opatow, 1 aus Pierschnie bei Czenstochau, 9 aus Pinsk, 13 aus Pinczew, 1 aus Posen, 1 aus Rawitsch, 11 aus Rzeszow, 1 aus Samosch, 19 aus Schiedlow, 1 aus Sluck, 12 aus Stanislau, 1 aus Stry, 6 aus Tysmienice, 5 aus Woydislaw, 4 aus Zolkiew, und 4, deren Herkunftsort ich nicht lesen konnte), 67 aus Schlesien (nämlich 2 aus Dyhernfarth, 1 aus Kl.-Ellguth, 24 aus Glogau,

deren „Stadtrabbiner Naftali" nicht nur gewiss ein „armer Mann", sondern auch wahrscheinlich mit unserem R. Samuel b. Naftali identisch war[1].

Die gleichzeitige Erwähnung eines Judenältesten lässt erkennen, dass die lose Grundlage einer Verfassung für die Judenschaft bereits gegeben war. Schon zwei Jahre später wurde ein weiterer Schritt zur Befestigung des Einheitsbandes gethan. Mit der stetig anwachsenden Zahl der Glaubensbrüder wuchs auch das Bedürfniss nach einem Verbande zu werkthätiger Ausübung der nächsten Liebespflichten. Es ist ein rührender Zug, der durch die gesammte Geschichte der Juden geht, dass alle Abschliessung, Verhöhnung und Verachtung, welche unmenschliche Verblendung über sie verhängte, ausser Stande war, das edle Mitgefühl in ihrem Herzen und die Menschlichkeit in ihrem Lebenswandel zu zerstören. Schon ein Jahrzehnt friedlicher Sesshaftigkeit genügte, um den Boden zu bereiten für die noch heute blühende fromme Brüderschaft, welche den Verarmten zu helfen, die Kranken zu pflegen und die Leichen zu bestatten berufen war. Die

2 aus Herrnstadt, 1 aus Kamionke, 2 aus Köben, 1 aus Militsch, 7 aus Prausnitz, 1 aus Ratibor, 1 aus Schätzke (Kr. Militsch), 3 aus Schreibendorf, 1 aus Städtel, 1 aus Trembaczow, 1 aus Wischnitz und 19 aus Zülz), 29 aus Oesterreich (nämlich 17 aus Prag, je 2 aus Aussee, Boskowitz, Hotzenplotz und Prossnitz, und je 1 aus Loschitz, Nicolsburg, Ostrau und Pruschen [?]) und 11 aus dem Reiche (5 aus Hamburg und je 2 aus Altona, Berlin und Frankfurt a/O.).

[1]) Die Liste liegt in zwiefacher Fassung (d. d. 24. Jan. und 12. August) vor. Die zweite wurde eingefordert, weil bei der zuerst eingelieferten gar zu ungenau und summarisch verfahren war. In der ersten wird nur ein „Stadtrabbiner" ohne jeden Namen, in der zweiten „Naphtali, der Rabbiner, ein armer Mann", mit 1 Weibe, 4 Kindern und 1 Gesinde angeführt. Es unterliegt kaum einem Zweifel, dass die Behörde den Namen Naftali gewissermaassen als Familiennamen betrachtete, und die Erwähnung des Vornamens für unwichtig hielt. Uebrigens finden wir in derselben Consignation noch einen Rabbiner, Abraham Isai, der zum Hauspersonal des Wertheim'schen Mandatars Gabriel Jacob gehörte. In ihm möchte ich den Sohn des Posener Rabbiners Jesaia b. Schabtai Scheftel b. Jesaia (Vf. d. של"ה) Horwitz ha-Lewi (st. 1686) vermuthen. Dem R. Abraham verdanken wir 1717—29 die Herausgabe einiger Schriften (Steinschn. 5851. 2335. Zedn. 290. 460. 784), darunter des von s. Urgrossvater verf. Commentars zu den Gebeten (שער השמים). Dürfte man annehmen, dass in Ritualfällen (z. B. Ehescheidungen), die ein dreigliedriges Collegium erfordern, R. Samuel, R. Chajjim Jonah und R. Abraham gemeinsam fungirten, so ergäbe sich vielleicht ein leiser Anhalt für die Vermuthung, dass 1724 R. Samuel ausgeschieden und für ihn R. Baruch Wesel eingtreten sei. Am 20. Ab 1724 approb. nämlich der Letztere bereits „als Rabb. (אב"ד) von Breslau" das ס׳ שערי תפלה des Salomo Hanau (Ros. S. 1008), wobei zu erinnern, dass ihn so nur die Ueberschr. d. Approb. bezeichnet, während er selber — wie mir Kaufmann mittheilt — zeichnet: הדובץ תחת משא דבר ה׳ פה ברעסלא.

edlen Stifter hielten es für unwesentlich, die eigenen Namen und die ersten Anordnungen, die sie trafen, der Nachwelt aufzubewahren. Wir erfahren darum nicht, ob noch R. Samuel oder schon R. Chajjim Jonah bei der ersten Einrichtung leitend und fördernd mitgewirkt habe. Nur soviel wissen wir, dass der Letztere bereits am 29. December 1727 [1]) zu einem besseren Leben entschlafen ist. Er hinterliess einen unmündigen Sohn Isaak Joseph (geb. 1721)[2]), welcher später Landrabbiner in Schlesien geworden ist[3]). Von seinen Schriften ist in Jesnitz Einiges im Druck erschienen[4]). Eine seiner Deraschot veröffentlichte sein Schüler R. Jehuda aus Glogau[5]).

Schon am 30. Januar 1728 war von der Vierländer-Synode sein Nachfolger R. Baruch (Bendet) b. Ruben Wesel oder Bendix Ruben Gompertz ernannt. Er war aus Wesel gebürtig und entstammt einer Familie, die seit dem letzten Drittel des siebzehnten Jahrhunderts in Deutschland, Holland und den österreichischen Erblanden weit verzweigt ist[6]). Sein Grossvater Elias Emmerich[7]) erfreute sich des besonderen Vertrauens des grossen Kurfürsten und benutzte seinen Einfluss in selbstloser Hingebung zu Gunsten seiner unglücklichen Glaubensbrüder. Sein Vater Ruben, der zu Berlin als ein reicher Kaufmann

---

1) Gedenkbuch der ח״ק in Breslau fol. 1a an der Spitze der רבנים הגאונים אשר ישבו פה קהלתנו על כסא הוראה. Vielleicht spricht der Umstand, dass das Andenken früherer Rabbiner im Bewusstsein der ח״ק erloschen ist, dafür, dass R. Chajjim Jonah als derjenige Rabbiner galt, unter welchem der Verein entstanden ist.

2) המאסף. Bd. VII. (Jahrg. 1793/4) S. 78.

3) Vergl. S. 35 ff. — Ausserdem hinterliess er eine Tochter, welche die Frau des R. Hirsch, Rabb. in Zborz, wurde. Letzterer war ein Schwestersohn des R. Chajjim Jonah. Die Wittwe (2. Frau) des R. Chajjim Jonah wurde später die Frau des oben (S. 233) erwähnten Wilnaer Rabbiners Herschel b. R. Saul. Sie hiess Reisel und war die Schwester des Berliner Landrabbiners R. David Fränkel. Die erste Frau des R. Chajjim Jonah, Namens Sarah, war die Tochter des R. David Oppenheimer, des Stifters der berühmten nach ihm benannten Bibliothek (Zunz z. Gesch. 235 f.). Sie war die Mutter seiner Kinder. Vgl. über sie El. Flekeles, תשובה מאהבה, Bd. II, Note zu Or. Ch. 691, 2.

4) Zedner, S. 755.

5) In s. קול יהודה (ed. Homburg v. d. H. 1743), fol. 8 ff.

6) David Kaufmanns Vorwort zu מערכי לב לברי לב (Wien 1887) S. VI f.

7) Er hiess Eliahu b. Mordechai. Dem kirchlichen Namen Mordechai gaben die Juden aus unbekannten Gründen den Zunamen Gumprecht oder Gumpert (Zunz Ges. Schriften II, 27—37). Der Familienname Gompertz oder Gumperts — so wiederholt in StA. A. A. II 21 f. — ist daher offenbar nichts anderes als die Genitivform des bürgerlichen Zunamens, welchen der Ahn der Familie getragen.

lebte, stand in nahen verwandtschaftlichen Beziehungen zu der hochangesehenen Familie Lazarus[1]) in Breslau. Lazarus Zacharias[2]), wahrscheinlich ein Neffe jenes Hirschel Lazarus in Wien[3]), mit welchem der grosse Kurfürst 1671 wegen der Ansiedelung einiger Judenfamilien in Berlin und der Mark verhandeln liess, wohnte bereits seit 1684 in Breslau und erhielt wegen seiner bewährten Redlichkeit das Privilegium auf unversteuerte Lieferung des Bruch-Goldes, Silbers und Pagaments an

[1]) Das gesammte Detail über diese Verwandtschaft ergiebt sich aus einem für die Seelenfeier bestimmten Gebete, welches fol. 9b desjenigen Kontres erhalten ist, das dereinst der Synagoge des Breslauer Münzjuden gehörte und sich gegenwärtig im Besitz der Dyhernfurther Syn.-Gem. befindet (Ueber die Synagoge s. oben S. 227. 233.) Das vorliegende Mscr. hat der im Text genannte Philipp Lazarus Hirschel (הראש והקצין המפסר והנגיד פרנס ומהו"ג הגדיב המפורסם כ"ה פייבל פזונ"ג) schreiben lassen. Ich lasse hier das ganze Gebet folgen und setze die später am Rande hinzugefügten Namen in []: אל מלא רחמים וכו' כזוהר הרקיע מזהירים את נשמת מורנו הרב ר' אלעזר בן מורנו הרב ר' צבי ואשתו שרל בת מורנו הרב ר' מרדכי [ואת נשמת האשה ג"ש בת מהור"ר מרדכי ואת נשמת בנו הח"ר כלב פייבל בן מו' הרב ר' אלעזר וא"ז אשתו שרה האלי בת החבר ר' ראובן] ואת נשמת החבר ר' ראובן בן החבר ר' אלידו ואשתו היצל בת החבר [ר'] צדוק הלוי (die nun folgenden Worte ואת בתם האשה שרה האלי בת החבר ר' ראובן sind gestrichen) [ואת האחיות האשה פעסיל ואת האשה רבקה הענדל בנותיו של החבר ר' אברהם הלוי], בעבור שנדרו בניהם מתנה לצדקה בעד הזכרת נשמתם, ולכן בעל הרחמים וכו' ונאמר אמן. Philipp Lazarus Hirschel (geb. c. 1686) kam in Breslau bei der Explosion eines Pulverthurmes in der Nacht zum 21. Juni (5. Tammus) 1749 (unten S. 250 f.) um's Leben. (Handschriftl. Gebet am Ende des Kontres der „Landschul" zum Gedächtniss der am 5. Tammus Erschlagenen, vgl. Stieff, hist. u. phys. Beitr. über die Wirkungen des in einem Pulverthurm zu Bresslau pp. eingedrungenen Blitz-Strahles, S. 39.) Sein Grab in Dyhernf. habe ich gesehen. Neben ihm ruht seine zweite Gattin Rebekka Hendel, Tochter des R. Abraham Sinzheim ha-Levi (geb. 1712, gest. 12. Cheschwan 493=31. October 1732), die er als angehender Vierziger heimführte. Die Inschrift ihres Grabsteins s. bei Grünwald in Liebermanns Jahrb. 1882, S. 64 f. 95. Sie ist die im obigen Gebete zuletzt genannte. Ihre Schwester Pessel (gest. 21. 4. 1739 in Wien) war — nach einer glücklichen Combination Kaufmanns — die erste Frau Ruben Philipp Breslau's, des Sohnes von Phil. Laz. Hirschel. Der Bruder dieser beiden Frauen war R. Isaak b. Abraham Sinzheim, den wir 1750 und 1764 (Ros. 462, 165) als Rabb. in Trier treffen. Sein Sohn Joseph David, Rabb. in Strassburg und Paris, war der Präsident des von Napoleon einberufenen Sanhedrin (st. 11. Febr. 1812). Zur Vervollständigung der Personalien des Phil. Laz. Hirschel schliesslich noch die Notiz, dass sein Siegel auf dem Schilde einen Eimer mit Henkel und über dem nach christl. Manier gekrönten Helm einen nach rechts blickenden wachsenden Hirsch aufweist. (StA. Fürstent. Wohlau, Ortsacten von Wendstadt, Schuldurkunde, d. d. Glogau, 21. März 1726, auf welche mich jüngst Herr Archivar Dr. Pfotenhauer in Breslau aufmerksam gemacht.)

[2]) Hebräisch: R. Eleasar פזונג. Pisong ist ohne Frage Boesing bei Pressburg, woher er stammte.

[3]) Graetz, X. S. 268.

die Breslauer Münze[1]). Dessen Vetter Philipp Lazarus Hirschel, ohne Zweifel ein Enkel des erwähnten Hirschel Lazarus von Wien, war Kaiserlicher Hoffactor und seit 1724 eine Zeit lang Pächter des Juden-Toleranz-Imposts[2]). Er heirathete die Tochter des Ruben Gompertz, Namens Sarah Hale. Aus demselben Jahre 1724 erhalten wir die erste Nachricht über die Anwesenheit seines Schwagers Bendix (Baruch) Gompertz in Breslau[3]). Er hatte auf dem Elbing[4]) vor dem Oderthor unter der Jurisdiction der Kreuzherrn mit dem rothen Stern seine Wohnung. Das ererbte Vermögen, dessen er sich erfreute, gab ihm eine unabhängige Stellung und verschaffte ihm die Möglichkeit, seine Musse dem Studium des Talmuds und der halachischen Codices zu widmen. Seinen Lebensunterhalt gewann er als Geldwechsler. Seine Ehre aber setzte er darein, den Glaubensgenossen seine rabbinischen Kenntnisse zur Verfügung zu stellen. Er hatte bereits in mehreren Gemeinden das Amt des Rabbiners bekleidet[5]), bevor er sich in Breslau niederliess. Hier fungirte er schon 1724 vermuthlich als Beisitzer des rabbinischen Gerichtes. Der Vorsitz ward ihm gewiss erst vier Jahre später nach dem Tode seines berühmteren Vorgängers verliehen[6]). Auch die Breslauer Judenschaft, die in der inneren Stadt wohnte, und die daselbst verkehrenden Landjuden werden gewiss in Ritualfällen die Entscheidung und den Rath des Rabbiners der polnischen Glaubensgenossen angerufen haben. Eine feste Besoldung trug das Amt wenigstens vorläufig nicht ein. Weder gab es in Breslau oder auf dem Lande eine Gemeinde-Vertretung, die einen Rabbiner hätte bestallen, noch

---

[1]) Ergiebt sich aus dem Inhalt des Privilegs, welches Leopold I. d. d. Laxenburg, 25. Mai 1701 ertheilte, Joseph I. d. d. Wien, 7. October 1705, und Karl VI., d. d. Laxenburg, 7. Januar 1719, renovirten und bestätigten (StA. A. A. VIII. 9c).

[2]) Oberamts-Patent, d. d. 24. Mai 1724 in Samml. schles. Privil. II, Nr 135, p. 497. Walther, Silesia diplom. S. 112, 202.

[3]) Vgl. S. 236, Anm. 1.

[4]) Schon ein Jahrhundert vor der Austreibung von 1455 besassen in jenem Stadttheil die Juden eine Synagoge. Eine Urkunde v. Montag vor Estomihi (16. Februar) 1349 erwähnt den „hirsewinkel by der nwin juden scule". (Alwin Schultz a. a. O. S. 253.) Ich glaube, dass hier nicht sowohl die jetzige Röhrgasse gemeint sei, welche bis 1825 Hiersewinkel hiess, als vielmehr die gleichnamige Oertlichkeit „vffem Elbinge" „zunehste des Spitals zu den h. eylfftawsent Jungkfrawen garten" (das. S. 265, Anm. 9).

[5]) „אשר נתקבל לאב״ד ור״מ בכמה קהלות תהלות בישראל" besagt die Ueberschrift seiner Approbation zur Dyhernfurther Pentateuch-Ausgabe von 1727/8.

[6]) S. die mehr erwähnte Approbation zur Dyhernfurther Pentateuch-Ausgabe vom 18. Schebat 488 = 30. Januar 1728.

eine Gemeinde-Kasse, aus welcher er ein festes Einkommen hätte beziehen können. Die Einkünfte bestanden vermuthlich nur in den Gebühren, welche die Recht suchenden Parteien nach Brauch und Herkommen zu entrichten hatten.

Sei es nun, dass der edle Eifer für die öffentlichen Angelegenheiten ihn soweit fortriss, die eigenen zu vernachlässigen, oder dass seine Hingebung an das Studium grösser war als seine Geschicklichkeit und Neigung zum Gelderwerb — genug, es ging mit seinen Vermögens-Verhältnissen abwärts und er versuchte sein Amtseinkommen einträglicher zu gestalten. Es gelang im Jahre 1733, die Glaubensgenossen, in deren Mitte er vor dem Oderthore wohnte, zu einem Gemeinde-Verbande zu vereinigen. Die allerdings kleine Gemeinde bestand zum grossen Theil aus reichen Leuten[1]). Sie ernannte R. Baruch zu ihrem Rabbiner und setzte ihm ein festes Gehalt aus. Der Grundherr, der Prälat von St. Matthias, bestätigte die Wahl.

Nun mehr gedachte Gompertz sich auch officiell die Anerkennung als Rabbiner zu verschaffen. Kräftig unterstützt von seiner Grundherrschaft, ersuchte er die Staatsbehörde, ihn nicht mehr wie einen Grosskaufmann zur ersten, sondern wie einen Rabbiner zur zweiten Klasse des Toleranz-Imposts zu veranlagen[2]). Das Unternehmen ward für ihn verhängnissvoll. Die Toleranz-Pächter, denen die Eintreibung der Steuer zustand, bekämpften mit begreiflicher Erbitterung jeden in Aussichten genommenen Steuer-Nachlass. Als Gompertz in der gewünschten Höhe Zahlung zu leisten zögerte, wurde „seine Ehe-Consortin und der sie begleitende Diener eines Tages von den Steuerboten unterm Thore angehalten“ und ihr „auf prostituirliche Art“ der Zugang zur Stadt verweigert[3]). Schriftlich aber erklärten die Administratoren der Behörde, des Gompertz „Rabbiner sein sei mehr ein Ehrenamt, als dass er solche officia gebührlich und in der That effectuirte herentgegen ganz notorisch, dass er alss Wechssler negotiante ein grosser Capitalist und mithin in die erste Klasse zu lociren sei“[4]). Vergeblich betheuerte Gompertz, dass er „seit Jahr und Tag nicht in die Stadt gekommen, auch keine Handlung und Wechsel negotium getrieben, sondern durch Unglücksfälle heruntergekommen sei. Er sei

[1]) Vgl. oben S. 224, Anm. 1.

[2]) StA. A. A. II 21 f.

[3]) Schreiben des Rabbiners Bendix Reuben Gompertz an den Prälaten von St. Matthias, praes. 13. 10. 1733. Begleitschreiben des Prälaten vom 23. 10. ejusd.

[4]) Die Antwort lief am 23. Decbr. 1733 ein.

vielmehr von der unter des Hochfürstl. Gestiffts - Ambt ad sctum Matthiam befindlichen Gemeinde zum Rabbiner auf und angenommen, auch Obrigkeitlich bestättiget worden", und demgemäss ein „würcklicher Rabbiner, der hiervon seyne Eynkünffte ausgesetzter Maassen geniesse"[1]). Die Steuer-Pächter hatten für die de-und wehmüthigen Bitten des Rabbiners leider nur ein mangelhaftes Verständniss. Mit der erprobten Thatkraft und Entschlossenheit, die sie in derartigen Fällen auszeichnete, liessen sie — beiläufig am Donnerstag, den 15. Juli 1734 — den Rabbiner „auf eine unerträglich schimpffliche Art unter dem Oderthore beim Hinausgehen anhalten, und durch zwey Gerichtsdiener in die dasige Wachtstube bringen", mit dem energischen Bedrohen, dass „falls er nicht also gleich 55 Fl. rheinl. und 30 Kr. erlegte, annoch zwey Gerichts-Diener dazu geholt und er von diesen durch die Stadt durch in Arrest geführt werden würde". Nachdem sie aber erst einmal „das gewaltthätig abgezogene Lucrum im Sacke hatten, geriethen sie in ein tiefstes Stillschweigen" und liessen die wiederholten bitteren Beschwerden[2]) über die schmachvolle Unbill gänzlich ungehört. Endlich nach zwei Monaten konnten sie berichten[3]), dass Gompertz keineswegs „Vorstädter Juden Rabiner sei, sondern zu der Rabiner function, umb nur einige qualitatem politicam Bey ihnen zu erlangen, sich gedrungen habe, unter dem Klahren Bedüngnüss, keine accidentia und davor anssfallende sonst gebräuchliche commoda von der Gemeinde zu nehmen, welches aber sein gewinnsichtiges Temparament ausser obacht gesetzet, darüber grosse inconvenienzien entstanden, welche nebst seinen anderen gewöhnlichen Marchandisen es dahin gebracht, dass er vor drey Wochen gäntzlich abgesetzet und quittiret worden sei". Wie viel an dieser Darstellung wahr, wie viel gehässig übertrieben sei, kann heut nicht mehr entschieden werden. Jedenfalls half nun kein Widerstreben mehr. Das Kgl. Oberamt resolvirte kurz und bündig, es sei dem Juden aufzugeben, er habe sich nach der Ersten Klasse zu vergeben. In der That finden wir Gompertz auch 1737 noch in einer Steuer-Abrechnung, aber ohne den Zusatz Rabbiner, mit dem Steuersatz der ersten Klasse aufgeführt[4]). Auf seine Thätig-

[1]) Replik, praes. 10. Febr. 1734.

[2]) Praes. 20. Juli, resp. 23. August 1734.

[3]) praes. 15. 9. 1734.

[4]) In dems. Volumen (StA. A. A. II 21 f.) ein Heft, 15 Bogen fol., mit dem Titel: „Berechnung über den Jüdischen Toleranz-Impost pro Joh. Baptista und Weyhnachten anno 1737."

keit als Rabbiner der polnischen Juden hatte seine Absetzung in der Breslauer Vorstadt[1]) vermuthlich keinen Einfluss.

Schwereres Leid, als dem Rabbiner begegnete, traf kurz darauf die gesammte schlesische Judenschaft. In den etlichen zwanzig Jahren, welche seit der Einführung der Toleranz-Steuer vergangen waren, war im Inlande eine Anzahl von Juden geboren worden, die nunmehr zu wirthschaftlicher Selbständigkeit herangewachsen waren. Dieser Nachwuchs und der nicht geringe Zuzug, der durch die Connivenz der Behörden sich hie und da sesshaft gemacht hatte, galt vom Standpunkte des damaligen Staatsrechts aus als „unprivilegirtes Gesindel", das nicht zu dulden sei. Bei Strafe von 1000 Ducaten für jeden einzelnen Uebertretungsfall gebot Kaiser Karl VI. allen Fürsten und Ständen in Schlesien binnen drei Monaten alle derartigen Juden[2]) ausser Landes zu weisen und über die Fortschaffung Bericht zu erstatten. Und vierzehn Tage nachdem Maria Theresia den Thron ihrer Väter bestiegen hatte, erneuerte sie den grausamen Austreibungsbefehl und erlaubte nur, etliche Schammesse, Krankenwärter, Todtengräber, Viehstecher und Garköche nebst einem „Plautzen-Rabbiner" weiter in Breslau zu dulden[3]). Es erscheint zweifelhaft, ob das habsburgische Regiment noch Zeit und Musse hatte, das Decret der neuen Kaiserin in allen seinen Einzelheiten durchzuführen, und wir wissen darum leider nicht, ob Gompertz oder ein anderer in der Eile noch Gelegenheit erhielt, den schmackhaften Titel eines „Plautzen-Rabbiners" mit gebührender Würde zu tragen. Denn schon im December 1740 rückte der junge Preussenkönig in Schlesien ein, und das gedrückte Gemüth der Juden wandte sich hoffnungsfreudig dieser aufgehenden Sonne zu.

---

[1]) Nach dem erwähnten Schreiben wäre die Absetzung in der letzten Augustwoche 1734 erfolgt. Kurz vorher am 5. Tammus (= 6. Juli) approb. er das ס׳ השתערות מלך הנגב עם מלך הצפון seines Landsmannes Jacob London aus Wesel (Ros. 516), der in Lissa Cantor war. (Zunz LG. 450.)

[2]) Zum grossen Schrecken der Judenschaft war beim ersten Abdruck des Ausweisungsbefehls, d. d. 10. Juli 1738, in den schlesischen Zeitungen angeblich durch ein Versehen des Wörtchen „unprivilegirte" vor „Juden" ausgefallen, so dass man anfänglich mit Entsetzen eine plötzliche allgemeine Austreibung befürchtete. Der verhängnissvolle Druckfehler ward die Veranlassung, dass noch im Jahre 1738 durch Kaiserl. Decret eine scharfe Zeitungscensur befohlen wurde. (Schles. Prov.-Blätter, Bd. 71, S. 38). Oelrichs in s. dankenswerthen Aufsatz „Zur Geschichte der Censur in Schlesien" (Zeitschr. d. Vereins für Gesch. und Alterth. Schles. XVI., 116 ff.) erwähnt dieses Vorfalles nicht.

[3]) StA. F. Brsl. II 8 f.

in der Zuversicht, dass ein Strahl der Gerechtigkeit und Milde nunmehr endlich auch ihren dunklen Pfad erhellen werde. Besonders frohgemuth begrüsste Gompertz den jugendlichen Helden. Eingedenk der Gnade, welche der grosse Ahn des grossen Friedrich seinen Vorfahren erwiesen hatte, war er überzeugt, dass der Anbruch einer neuen Zeit wirklicher Duldung für seine Glaubensbrüder unmittelbar bevorstehe. Solche Stimmung begeisterte ihn zu einem wohlgemeinten, wenn auch nicht gerade wohlgelungenen Akrostichon, welches er dem neuen Herrscher widmete. Die in wenigen Exemplaren[1]) auf uns gekommene Dichtung hat folgenden Wortlaut:

פרח נצר משרש ונחה עליו רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבור ה
ראש הררי קדם מכל חכמי קדם גדול מפעליו יתמה כל השומ ע
ידו רמה ובידו הממלכה חוקה ועל אויביו התגב ר
דור לדור ישבח מעשיו תקפו וגבורתו אשר בארץ הפרי ץ
רדאו [2]) איים ויראו יגורו ממנו ומובילים שי למור א
יאריך ימים על ממלכתו וכל חפצו ותאות נפשו ישי ג
כבוד והדר יעטרהו עטרת תפארת ומלכותו תנש א
מלך גבור ומושל ממשל רב ועשה כרצונו נשא ענף ועשה פר י
לכד מדינות שלעזיען אחוזת אבותיו אשר לפנים להם נכו ן
כביר מצאה ידו ערים גדולות ובצורות וקריי עליזה ברעסלא כב ש
פרש דגלו אהבה כנפי נשר הגדול וכנפיו סובבים ממע ל
רוחף על גוזליו ובצל כנפיו מחסה לדל ושו ע
ואמונתו וחמלתו רבה אתו חוסן ישועות לעמו וצור מעו ז
סלה ומרו צהלו ורני יושבת שלעזי' כי גדול בקרבך עטרת צב י
יריעו העם ויכו כף ויאמרו יחי אדונינו המלך ינן עלינו כצל סל ע
אמן ואמן

דברי המתפלל בשלומה של מלכות עבד לעבדי אדוני המלך בענדיט ראובן גומפערטץ ראבינר אין ברעסלויא.

An der Spitze der deutschen Uebertragung prangt als Titelvignette der preussische Adler, mit ausgebreiteten Schwingen über Palmzweigen schwebend. Dann lesen wir: „Deutsche Uebersetzung dieser Hebräischen Schrifft, aus deren Anfangs-Buchstaben herauskommt: Friedrich, König in Preussen; die Buchstaben am Ende heissen: Hertzog in Schlesien.

ES ist ein Sprösslein aus der Wurtzel gewachsen, auf welchem der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rathes und der Stärcke ruhet.

Der höchste Gipfel unter den alten Weisen, gross von Thaten, darüber sich jedermann wundern wird, der es höret.

---

[1]) Ich kenne nur die beiden der Breslauer Stadtbibliothek gehörigen Exemplare. Die Vorderseite des Bogens ist leer. S. 2 enthält den hebr. Text, 3 u. 4 die deutsche Uebersetzung. Druckort ist wahrscheinlich Breslau.

[2]) Druckfehler statt ראו, vgl. d. Uebers.

Hoch ist seine Macht, und durch seine Hand wird sein Reich stärcker, und er überwindet seine Feinde.

Ein Geschlecht wird dem andern seine Thaten loben, er breitet seine Macht und Stärcke auf Erden aus.

Die Insuln sehen es und fürchten sich, vor ihm erschrecken sie, und bringen Geschenke mit aller Ehrfurcht.

Er lebe lange in seinem Reiche und erlange Alles, was seine Seele begehret und wil. (!)

Ehre und Herrlichkeit kröne ihn prächtiglich, und sein Reich müsse erhöhet werden.

Dieser mächtige König, der über eine grosse Herrschafft herrschet, und nach seinem Willen zu thun vermag, und Zweige und Früchte bringet.

Nihmt (!) die Landschaft **Schlesien** ein, das Erbe seiner **Väter,** so Ihnen schon vorher bestimmet worden.

Seine Hand findet viel grosse und befestigte Städte, und hat die prächtige Stadt **Bresslau** unter SICH gebracht.

ER hat seine Liebes-Fähnlein und die Flügel des grossen Adlers ausgebreitet, und seine Flügel bedecken von oben her.

ER schwebet (wie ein Adler) über seinen Jungen, und unter seinen Flügeln finden Geringe und Vornehme ihre Zuflucht.

Seine Treue und Barmhertzigkeit (Gnad) ist gross, von Ihm wiederfähret mächtige Hülffe seinem Volcke, und er ist ein starcker Felss.

Lobet ewig! jauchzet und frolocket ihr Innwohner **Schlesiens!** Denn unter Euch wird die herrliche Krone gross.

Es frolocket das Volck und klopfet in die Hände und sagen: **Es lebe unser Herr der König!** Er beschütze uns wie der Schatten eines Felssens.

Ja! Es geschehe also!

Bresslau den 7. Nov. 1741.

So redet der, welcher vor das Wohlseyn des Reiches bethet als ein Knecht der Knechte meines Herrn des Königs

Bendix Ruben Gompertz, gebürtig aus Wesel. Rabiner in Bresslau."

Gompertz für seine Person wurde allerdings in den Hoffnungen, die er dem Beginn der preussischen Herrschaft entgegen brachte, nicht getäuscht. Um so gründlicher war die Enttäuschung seiner Glaubensgenossen. Unterm 6. Mai 1744 erliess der König von Berlin aus seine „Allergnädigste Declaration, welchergestalt das bisher in Dero Haupt-Stadt Bresslau überhand genommene unnützes Juden Volck, a dato Publicationis, binnen zwey Monathen gedachte Stadt räumen, einige zum Müntz-Wesen nöthige, wohlberüchtigte jüdische Familien aber geduldet, und denenselben mit einigen wenige Speciebus von Waaren der Handel al grosso, keineswegs aber mit offenen Laden verstattet

werden soll"[1]). Der blühende Kanzleistil des Titels kennzeichnet in grossen Zügen zur Genüge den Inhalt des drakonischen Gesetzes. Die rücksichtslos harten, ja unmenschlich grausamen Maassregeln, mit deren Hülfe die neue Judenordnung eingeführt und aufrecht erhalten werden sollte, zeigen nirgends eine Spur jener auf dem Grunde echter Humanität ruhenden Aufklärung und Vorurtheilslosigkeit, die wir sonst an den Aeusserungen des Friedericianischen Geistes zu bewundern gewöhnt sind. Begreiflich werden sie einzig durch die Erwägung, dass sie dem König vom Standpunkt des allgemeinen Staatsinteresses aus nöthig und unentbehrlich scheinen mochten. Gewohnt, mit realen Factoren zu rechnen, und unbekannt mit der sittlichen Lebenskraft, welche den Bekennern des jüdischen Glaubens innewohnt und ihre Umformung zu nützlichen Mitgliedern des Staates in überraschend kurzer Frist ermöglicht hätte, hatte er weder Lust noch Zeit, auf's Ungewisse hin auf dem Gebiete des Judenwesens neue unbetretene Pfade einzuschlagen. Denn nicht bloss seinen kriegerischen Ruhmesthaten und seiner um ein Jahrhundert vorausgeeilten Geistesfreiheit, sondern namentlich jener bewundernswerthen staatsmännischen Genialität, mit welcher er, treu den ererbten Gedanken seines Hauses, in rastloser zielbewusster Arbeit die widerstrebenden Elemente zu vereinen und die losen Glieder der erworbenen Länder mit einem königlich preussischen Vaterlandsbewusstsein zu durchdringen verstanden hat, verdankt er den Beinamen des Grossen und Einzigen, welchen ihm die Geschichte verliehen. Die unbegrenzte Menschenliebe Josephs II. hat diesem hochbegabten Herrscher alle Herzen gewonnen. Aber sein stürmischer Thatendrang zerschellte kläglich an den Klippen der Zeit. Des zweiten Friedrich Weisheit, Umsicht und Thatkraft schuf eine neue Zeit.

Die Luft dieser neuen Zeit berührte die schlesische Judenschaft zunächst nur wie ein fröstelnder Morgenhauch, der nicht blos aus schweren Träumen schreckt, sondern auch den bequemen Schlaf verscheucht. Das Gesetz von 1744 verordnete, dass ausser zwölf Familien, die ansässig bleiben durften, „alle und jede in der Stadt Bresslau oder deren Vorstädten sich aufhaltenden Juden, wess Alters, Standes und Geschlechtes, oder unter wessen Schutz, Protection und Gerichtbahrkeit dieselbe auch immer sein mögen, aus gedachter Stadt und Vorstädten mit all ihrem Anhang, Weib, Kind, und was ihnen zugehören mag,

---

[1]) Breslau bei Johann Jacob Korn, 4 Bogen fol.

sich hinwegbegeben und keineswegs weiter finden und betreten lassen sollen". Die Uebertretung dieser Anordnung wurde im ersten Falle mit einer Geldstrafe von hundert Thalern, im zweiten Falle an Vermögenden mit Verlust der gesammten Habe, an Unvermögenden mit lebenslänglicher Zuchthausstrafe und Festungs-Arbeit bedroht. Nur die „wirklichen polnischen Handelsjuden" behielten die früheren Gerechtsame. Für sie und die wenigen privilegirten Breslauer Familien wurden etliche „Officianten zu Geist- und Leiblichem jüdischen Gebrauch", darunter an erster Stelle ein Rabbiner geduldet. Dieser sollte sich keineswegs einiger Jurisdiction und Gerichtsbarkeit anmaassen, vielweniger „befugt seyn Fasten anzuordnen oder den kleinen so wenig, als grossen Bann zu verhängen", auch sich „keiner unrechtmässigen Sporteln oder Gewinnstes anmaassen. Jedoch wollen Wir den (!) jedesmaligen Bresslauischen Rabbiner den Titul eines Land Rabbiners in Schlesien allergnädigst ertheilet haben, und ihn davor unter den Juden gehalten wissen". (§ XXI.) Ferner wurde den Juden „concediret, sich ausserhalb der Stadt einen Platz zu einem Kirchhoff anzukauffen," wofür sie einen „jährlichen Canonem von 25 Rthlrn abzuführen" hatten (§ XXX), ihnen auch „vergönnet, sich einen Saal zu ihrer Synagoge zu miethen" (§ XXXI), und ihnen „verstattet, zu Einsammlung der Canonum und Gelder Zwey Vorsteher anzunehmen und von der Kriegs- und Domänen-Kammer bestellen zu lassen". Die letzteren mussten sich der Ausübung der Gerichtsbarkeit durchaus enthalten, für die genaue Beobachtung des neuen Juden-Gesetzes aber die persönliche Verantwortlichkeit übernehmen (§ XXXII).

Auf der neuen Grundlage organisirte sich schnell die erste staatlich anerkannte Breslauer Gemeinde. Sie umfasste im Anfang höchstens 300 Seelen. Gompertz wurde vom König zum Rabbiner eingesetzt und versah von jetzt an sein Amt nicht nur für die Breslauer, sondern auch für die Landgemeinde. Der schon im fünfzehnten Jahrhundert bezeugte Brauch, wichtige Angelegenheiten von hier vor das Posener Rabbinat zu bringen, hörte nunmehr auf[1]). Ob der Landrabbiner, wie

---

[1]) R. Jsrael Bruna, der unter seinem Lehrer R. David in Schweidnitz (RGA. 73. 271. 281. vgl. 194 und Isserleins פסקים No. 128) den Talmud studirte und dadurch die damaligen Zustände der schlesischen Juden (RGA. 121. 267.) aus eigener Anschauung kannte, wies um 1450 zwei Juden aus לעמבערק (d. i. Löwenberg in Schl.), über deren Missethat ihm ein in פריסלאו (d. i. Breslau) aufgenommenes Zeugenverhör vorlag, ohne Zweifel aus dem Grunde an, sich der Busse zu unterwerfen, die das Posener Rabbinat ihnen auferlegen würde (R. G. A. 264.

wir es von seinen Nachfolgern sicher wissen, ein festes Gehalt bezog ist unbekannt. Immerhin werden die Sporteln und Taxen, die er be-

---

265), weil er den Breslauer Gelehrten in peinlichen Untersuchungen nur das Recht der Zeugniss-Aufnahme, nicht aber der Urtheilsfällung zuerkannt wissen wollte. Ein ähnliches Recht der Oberaufsicht scheint bei der Wiederherstellung des Breslauer Rabbinats für die polnischen Juden im 17. Jahrhundert dem Posener rabbinischen Gericht, welches unzweifelhaft den unmittelbarsten Einfluss auf die Auswahl der Rabbinen für Breslau auszuüben in der Lage war, vorbehalten gewesen zu sein. So wird es erklärlich, dass in einem (im Kontres der Lissaer Synagoge erhaltenen) Gebete für die verstorbenen Landrabbiner (לרבנים הגאונים ומאורים גדולים דמדינה יצ"ו) der Posener Rabbiner, die bis 1736 fungirten — von 1736 bis 1774 war das dortige Rabbinat unbesetzt — gedacht wird. Das Gebet lautet in der mir vorliegenden, 1806 angefertigten Abschrift des im Jahre 1684 angelegten Kontres mit den [nachträglichen] Einschaltungen wie folgt: אל מלא רחמים וכו׳ מזהירים את נשמת המאור הגאון הגדול מו׳ הרב ר׳ שאול בן מו׳ הרב ר׳ יהושע. וא"נ המאור הגדול מורינו הרב ר׳ נפתלי בן מו׳ הרב ר׳ יצחק חכה"ן. וא"נ בניו האחים מו׳ הרב ר׳ מרדכי הכהן ומו׳ הרב ר׳ שמואל הכהן. וא"נ מו׳ הרב ר׳ יצחק יעקב בן מו׳ הרב ר׳ יצחק [וא"נ מו׳ מו׳ ר׳ יהושע פייבל בן מ"ו מ"ו ר׳ יונה] וא"נ מ"ו מ"ו הרב ר׳ חיים יונה בן מ"ו מ"ו ר׳ יהושע פייבל וא"נ מו׳ הרב ר׳ ברוך בענדיט בן הח"ר ר׳ ראובן. וא"נ מ"ו משה יעקב בן מו׳ צבי וא"נ מ"ו דוד בן מ"ו צבי וא"נ מ"ו מ"ו ר׳ יצחק יוסף בן מ"ו מ"ו ר׳ חיים יונה וא"נ מ"ו מ"ו רב ר׳ ישעיהו בן מו׳ מו׳ רב ר׳ אריה [וא"נ מו׳ מו׳ רב ר׳ אהרן הכהן בן מו׳ מו׳ רב ר׳ יהודה. וא"נ מ"ו מ"ו ר׳ ר׳ אברהם בן מו׳ מו׳ ר׳ ר׳ גדליהו וא"נ בנו מ"ו מ"ו ר׳ ר׳ שלמה וא"נ מ"ו מ"ו ר׳ ר׳ יעקב יהודה במ"ו ר׳ יהושע] גאוני ארץ, הי"ו גודרים ועומדים בפרץ, לא ימוש תורת ד׳ מהם, עוף הפורח נשרף מהבל פיהם, לכן בעל הרחמים יסתיר אותם בסתר כנפיו לעולמים ויצרור בצרור החיים נשמתם, ויגן ויעמוד לנו ולכל ישראל זכותם, ונאמר אמן: Aus welchem Grunde des R. Saul b. R. Josua aus Krakau im Eingang Erwähnung geschieht, ist bereits oben (S. 230) ausgeführt. R. Naftali b. Isaak ha-Cohen, der später in Breslau (vgl. oben S. 232 f.) lebte, fungirte in Posen 1689-1704. Nach zehnjähriger Sedisvacanz folgte ihm daselbst 1714 bis 1730 R. Jacob b. Isaak (aus welchem Grunde er hier Isaak Jacob genannt wird, weiss ich nicht) und auf diesen 1732—36 R. Jacob Mordechai b. Naftali ha-Cohen (Perles in MS XIV, S. 92. 258 f.). Die nach Gompertz genannten beiden Männer (R. Mose Jacob b. Zebi u. R. David b. Zebi) waren in Breslau niemals weder Rabbiner noch Rabbinats-Beisitzer. Ich möchte in ihnen die nach einander fungirenden Berliner Landrabbiner R. Jacob Josua — freilich nicht Mose Jacob — b. R. Zwi Hirsch (Vf. des ס׳ פני יהושע, st. in Frankf. a. M. 18. Januar 1756) und David b. [Naftali] Zebi Hirsch Fränkel (Vf. des קרבן עדה, st. in Berlin 4. April 1762) vermuthen. Vielleicht wies ihnen der Landrabbiner Jos. Jonas Fränkel, der zu Beiden in sehr nahen verwandtschaftlichen Beziehungen stand, diesen ihrer Gelehrsamkeit und ihrem Ansehen gebührenden Ehrenplatz an. In den mir sonst bekannt gewordenen Gedenkbüchern anderer Breslauer Betstuben ist das obige Gebet nicht enthalten. Unter diesen ist nur das erst etwa 1820 angelegte Kontres der Krankenverpflegungs-Gesellschaft (ח"ק) systematisch geordnet. Es enthält Verzeichnisse: 1) der Breslauer Rabbiner; 2) der Breslauer Dajjanim; 3) einiger auswärtiger in Breslau verstorbener Rabbiner; 4) der Vorsteher der Gesellschaft; 5) der Beamten der Gesellschaft; 6) der Hospitalärzte und 7) der frommen Frauen, die die Zwecke des Vereins thatkräftig ge-

zog, besonders seit die Landgemeinde überraschend anwuchs[1]), erheblich genug gewesen sein. Wenn auch durch das Gesetz die Rechtsprechung im bürgerlichen Streitverfahren und in Untersuchungssachen dem Rabbiner entzogen und dem Magistrat übertragen war (§ XXXIII), so blieb thatsächlich dennoch unzweifelhaft das gesammte rabbinische Ehe- und Erbrecht nach wie vor in Kraft und wurde vom Rabbiner und seinen Beisitzern gehandhabt. Eine dem Landrabbiner gesetzlich ausdrücklich vorbehaltene Einnahmequelle war das Einkommen von jüdischen Trauungen innerhalb der Breslauer und der Landgemeinde. Um die Vermehrung der Juden zu verhindern, musste die Kriegs- und Domänen-Kammer eine strenge Aufsicht über die jüdischen Heirathen führen[2]). Die Lösung eines Trauscheins bei dieser Behörde war die erste und wichtigste Pflicht jedes heirathslustigen Paares. Erst nach peinlichster Prüfung aller persönlichen Verhältnisse der Candidaten wurde die kostspielige Urkunde ausgestellt. Auf Grund des Trauscheins war nur der Landrabbiner oder der von diesem bestellte Substitut befugt, die rituelle Handlung vorzunehmen. Für die Vollziehung der Trauung erhielt er ein „Douceur von drei, vier oder mehreren Thalern“[3]).

---

fördert haben. Ueberall ist von sachkundiger Hand das Todesdatum angegeben, nur dasjenige des R. Gompertz fehlt. In der Liste der Breslauer Rabbiner finden sich hier von R. Chajjim Jonah an dieselben Namen wie in dem oben mitgetheilten Gebete, mit Ausschluss derjenigen des R. Mose Jacob und R. David, sowie des zuletztgenannten R. Jacob Jehuda (st. 23. 6. 1838). Letzterer (ehem. Rabb. in Dyhernfurth) war in der That nicht als Rabbiner, sondern als ראב״ד (Rosch beth-din) angestellt. Statt seiner finden wir hier mit Recht als den Nachfolger des R. Jesaias Löw Berliner den R. Jacob Zebi b. Mordechai Sklower angeführt, der zur Gemeinde in demselben Verhältniss wie sein Vorgänger stand.

1) Im Steuerjahr 1746/47 fanden sich in ganz Schlesien (ausser Zülz und Glogau) nur 70 jüdische Familien, 1753/4 dagegen bereits 656 Seelen in Niederschlesien (ausser Glogau) und 1854 in Oberschlesien (ausser Zülz); StA. P. A. II. b. 16). Diese Zahl blieb bis zu Ende des Jahrhunderts ziemlich constant. 1787 fanden sich etwa 1927 (vgl. Grünhagen in d. Zeitschr. des Vereins etc. XV, S. 514 ff.), 1791 nach Zimmermann (a. a. O. S. 98 f.) 3779 Seelen in der Landgemeinde.

2) Etwa ein Dutzend Gesetze und Verordnungen wurden zur Regelung dieser Materie von Friedrich d. Gr. erlassen unterm 29. Septbr 1744; 19 März 1746; 7. Decbr. 50; 2. März 51; 1. April 55; 4. Decbr. 63; 7. Juli 66; 18. Septbr. 68; 20. Aug. 1773 u. 26. Novbr. 1778. Erst unter der folgenden Regierung trat auf Grund der Verfügung vom 27. Decbr. 1788 ein humaneres Verfahren ein. (Zimmermann a. a. O. S. 76; Samml. aller f. Schles. u. d. Grafsch. Glatz publ. Ordnungen etc. IX., No. 55. S. 163; X, No. 220, S. 298; Neue Sammlung etc. II. No. 88, S. 323.)

3) Zimmermann a. a. O. S. 78. Eine feste Gebührentaxe für den Landrabbiner wurde erst durch die Verordnungen vom 19. September und 19. December 1801 eingeführt. (Neue Sammlung etc. VII. No. 158 S. 424 u. No. 202 S. 524.)

Die Wahl der Aeltesten und Vorsteher der Breslauer Gemeinde wurde wahrscheinlich unter seiner Leitung vorgenommen. In welcher Weise die Aeltesten der Landjudenschaft, deren schon um 1746 Erwähnung geschieht[1]), ausgewählt zu werden pflegten, ist unbekannt. Von ständigen Versammlungen der Landgemeinde oder von Zusammenkünften gewählter Vertreter derselben finden wir nirgends eine Spur. Nur bei aussergewöhnlichen Anlässen traten Abgeordnete zu gemeinsamer Berathung zusammen[2]). Am nächsten liegt die Vermuthung, dass geeignete Persönlichkeiten von den Toleranz-Aemtern[3]) vorgeschlagen, vom Landrabbiner begutachtet und von der Kriegs- und Domänenkammer bestellt wurden. Die Gemeinde-Bedürfnisse wurden durch eine Fleischsteuer, welche vier Monate des Jahres hindurch zur Erhebung kam, gedeckt[4]). Aber es erwies sich bald, dass die Einkünfte aus derselben bei Weitem nicht ausreichten, um die gemeinsamen Institutionen, welche das neue Gesetz gestattete, in's Leben treten zu lassen.

Am längsten, und zwar nicht weniger als 128 Jahre, zögerte sich die Einrichtung einer besonderen Synagoge hin. Für das religiöse Bedürfniss der frommen Beter sorgten zur Genüge ausser der Betkammer des Münzjuden die Synagogen der polnischen, der Glogauer und der Zülzer Juden, sowie seit 1780 die geräumigeren und besser ausgestatteten Bethäuser, welche die Brüder-Gesellschaft errichtete[5]).

---

1) Auf dem Friedhof zu Nicolai ruht: ה״ר יצחק בן ר׳ שלום פלעם פרנס ומנהיג המדינה נפטר בש״ק י״ב ניסן ונקבר ביום א׳ י״ג ניסן תקז׳ לפ״ק. Die Jahresangabe תקז׳ beruht, wie der Kalender lehrt, auf einem Irrthum des Steinmetzen. Es ist תקו׳ (= 1746) zu lesen. Der Sohn dieses Landesältesten, Namens Salomon Isaak, erhielt 1764 wegen seiner Verdienste um die inländische Tuchfabrikation ein General-Privilegium. Er wurde der Stammvater der Familien Plessner, Muhr, Skutsch u. A. Aus späteren Jahren werden in Actenstücken des StA. die „Vorsteher und Aeltesten der Ober- und Niederschlesischen Stadt- und Landjudenschaft" wiederholt erwähnt, z. B. in einer Beschwerde (d. d. 5. Januar 1788) über einen Pfarrer zu Ujest, der seinen Pfarrkindern angeblich bei Strafe der Excommunication verboten hatte, den Juden ein Schullocal zu vermiethen (StA. P. A. II 49k).

2) Eine solche fand z. B. statt, als das Verbot der vorzeitigen Beerdigung, d. d. 25. September 1798, die Juden in ungeheure Aufregung versetzte (StA. P. A. II 49l).

3) Es gab deren 11 in Ober- und 10 in Niederschlesien. Sie sind aufgezählt bei Zimmermann a. a. O. S. 62 f.

4) StA. F. Brsl. II 26. Erklärung der Judenschaft vom 19. Februar 1754.

5) S. meine „Geschichte der Gesellschaft der Brüder", S. 17. 36. 43, wobei an letzterer Stelle zu berichtigen ist, dass die Einweihung der „Synagoge im Storch" am 23. April 1829 stattgefunden hat.

Für etwaige officielle Gottesdienste stand der Gemeinde die „Landschul", d. h. die Betstube der Landjudenschaft, in welcher der Landrabbiner regelmässig zum Gebet erschien, zur Verfügung. Leider gab ein erschütternder Unglücksfall schnell genug Gelegenheit zur dauernden Einrichtung einer alljährlichen Gedächtnissfeier in jener Synagoge. Als in der Sabbatnacht zum (5. Tammus =) 21. Juni 1749 sich ein heftiges Gewitter über der Stadt entlud, entzündete ein Blitzstrahl den Pulverthurm, der in der damaligen Festungsmauer auf der jetzigen Wallstrasse stand. Bei der furchtbaren Explosion kamen über sechzig Personen, darunter 33 Juden, um's Leben. Zur Erinnerung an die Schreckensnacht wurde für den 5. Tammus ein alljährlicher Trauergottesdienst eingeführt, dessen Programm im Gedenkbuch der „Landschul"[1]) erhalten ist[2]).

---

[1]) Die mir vorliegende Abschrift desselben ist von einem ungelehrten Schreiber im Jahre 1814 angefertigt. Der Verlust der Urschrift ist zu verschmerzen, da deutliche Spuren überall verrathen, dass der Copist sich mit sklavischer Treue an seine Vorlage gehalten hat. Alle Anzeichen deuten darauf hin, dass die Betstube, für welche das Kontres angelegt wurde, etwa im Anfang des 18. Jahrhunderts entstanden sein muss. Von einem אמ״ר für einige Autoritäten, die zeitweise in Breslau gelebt haben, ist oben (S. 230) schon die Rede gewesen. Darauf folgen drei Gebete für Märtyrer. Das erste erwähnt Aharon Teomim (st. 8. Juli 1691) und die Brüder Chajjim und Josua Reiseles von Lemberg (st. 13. Mai 1728, wonach Zunz, Monatstage, S. 31, zu berichtigen). Das zweite schildert die Chmelnickischen Judenhetzen von 1648 und ist für den Fasttag des 20. Siwan bestimmt. Das dritte nennt die Posener Märtyrer vom Jahre 1736, den Darschan R. Arjeh Jehuda b. R. Joseph, den Schtadlan R. Jacob b. R. Pinchas (Perles in MS. XIV, 168), und der ferner erwähnte R. Naftali b. R. Samuel ist vielleicht mit dem von Perles (das.) namhaft gemachten R. Hirz identisch. Ein besonderes Gebet für die Breslauer Rabbiner, wie dergleichen in den polnischen Synagogen für die betreffenden Ortsrabbiner üblich war, ist nicht vorhanden. Statt dessen findet sich ein Gebet, welches in der schönsten chronologischen Unordnung, vermuthlich nach einer von den jeweiligen Rabbinern oder Synagogen-Vorstehern getroffenen Auswahl, eine Anzahl von Celebritäten des achtzehnten Jahrhunderts aufzählt. Mitten unter diesen — zwischen R. Meir Barby (st. 28. Juli 1789 in Pressburg) und R. Jecheskel Landau (st. 29. April 1793 in Prag) — findet sich dann eine lückenhafte Aufzählung von Breslauer Rabbinern und Dajjanim.

[2]) Man betete die Selichoth אין מי יקרא בצדק und תבא לפניך שואת חנון von Salomo ha-Babli (Zunz LG. 234 f.), darauf die anonyme Selicha אלהים בישראל גדול נודעת (das. S. 226) und den Pismon מלאכי רחמים v. Samuel ha-Cohen (das. S. 294), und dann זכור רחמיך וגו׳. Für die Erschlagenen wurde ein nichts weniger als schön stilisirtes Gebet gesprochen. Die Namen der Getödteten lassen sich bis auf zwei oder drei aus dem vorliegenden Gebet, den von Grünwald mitgetheilten Grabinschriften aus Dyhernfurth (Liebermanns Jahrbuch 1882, S. 67 ff.) und Stieff (hist. u. phys. Beitr. etc. S. 39) zusammenstellen.

Das furchtbare Ereigniss, dessen Opfer zur Bestattung nach Dyhernfurth, Krotoschin, Lissa und Zülz befördert werden mussten, gab gleichzeitig der Behörde die Veranlassung, die Juden aufzufordern, schleunigst von der Erlaubniss zum Ankauf eines Friedhofes in der Nähe der Stadt Gebrauch zu machen. Der Umstand, dass für den Begräbnissplatz ein jährlicher Canon von 25 Thalern zu entrichten war, lässt mit annähernder Sicherheit den Grund errathen, um dessentwillen die Juden zum eiligen Ankauf eines Grundstückes aufgefordert wurden. Als diese nun durch ihren Vorsteher allerunterthänigst erklären liessen, dass sie die Mittel zu einem so kostspieligen Unternehmen nicht besässen, es füglich auch ihrem Ermessen überlassen bleiben müsse, von einer ertheilten Erlaubniss Gebrauch zu machen oder nicht, kam sie solcher Fürwitz theuer genug zu stehen[1]. Denn von 1750 an mussten sie nunmehr den festgesetzten Kanon für den Friedhof, den sie nicht besassen, alljährlich erlegen[2] und durften froh sein, dass die angedrohte Nachzahlung der Steuer für die verflossenen Jahre ihnen erlassen wurde. Vergebens versuchte Gompertz das Widerstreben der Privilegirten, denen der grösste Beitrag bei der Bezahlung zufallen musste, zu besiegen. Vergebens machte er den Vorschlag, den Fleisch-Pfennig zur Amortisation der aufzunehmenden Schuld und zur Zahlung der Jahres-Steuer zu verwenden. Es war ihm nicht vergönnt, das Ende der Verhandlungen herbeizuführen. Im Jahre 1753 oder 1754 schied er aus dem Leben. Seine Leiche wurde wahrscheinlich in Dyhernfurth beigesetzt, wo bereits etliche Jahre früher sein Weib[3] und seine Tochter[4] kurz nach einander die letzte Ruhestatt gefunden hatten. Es überlebte ihn sein in Lissa verheiratheter Sohn R. Mose[5]. Aus seinem literarischen Nachlasse erschienen

---

1) Die gesammten Verhandlungen nach StA. F. Brsl. II 26n.

2) Der Kanon wnrde seit 1750 durch eine directe Besteuerung aufgebracht.

3) הגלה אשת הרב מ"ה בענדיט וויזל אב"ד דק"ק ברעסלא והמדינה heisst sie auf dem Grabstein. Sie starb am (9. Schebat 507 =) 20. Januar 1747.

4) In der Inschrift auf ihrem Grabstein wird sie הכלה הבתולה יאכט נולדה י"ב כסלו ת"ו צד"יק לפ"ק ונפטרה י"ב שבט תקז לפ"ק genannt. Danach war sie am 3. December 1729 geboren und starb als verlobte Braut, nur drei Tage später als ihre Mutter, am 23. Januar 1747. Das Grab des R. Baruch Gompertz habe ich bisher in Dyhernfurth nicht finden können.

5) Er veranstaltete 1771 in Amsterdam eine zweite Auflage der RGA. seines Vaters. Wir erfahren aus derselben (fol. 19a), dass R. Meir Weil, zuerst ראב"ד und später Vice-Oberlandesrabbiner in Berlin, sein Schwager war.

1755 zehn Rechtsgutachten, bescheiden an Inhalt und Umfang, in Dyhernfurth[1]).

Sein Nachfolger wurde Isaak Joseph b. Chajjim Jonah Theomim oder Joseph Jonas Fränckel. Ueber die Jugendgeschichte und den Bildungsgang des früh verwaisten Knaben[2]) sind nähere Nachrichten nicht auf uns gekommen. Wahrscheinlich wurde er noch von seinem, durch Gelehrsamkeit, Witz und Scharfsinn hervorragenden Grossvater Jechiskijjahu Josua Feiwel Theomim in das Talmudstudium eingeführt. Mit achtzehn Jahren führte er Treine[3]), die Tochter eines reichen polnischen Juden, als Gattin heim. Die Verwandten seiner Frau erkauften dem Jüngling, unter Missachtung der seit 1587 immer von Neuem eingeschärften Beschlüsse verschiedener Rabbiner-Versammlungen, welche die Käuflichkeit der Rabbinate mit schwerer Strafe bedrohten[4]), etwa 1740 das hochangesehene Rabbinat der Krakauer Gemeinde[5]). Die geringe Liebe, welche die graubärtigen Talmudgelehrten Krakaus und die Mitglieder der Gemeinde dem jungen und unerfahrenen Manne entgegenbrachten, verleidete ihm schnell den Aufenthalt und die Freude am rabbinischen Amte. Schon nach wenigen Jahren schüttelte er das Joch ab und siedelte mit einem „ansehnlichen Vermögen" nach Breslau über. Hier begründete er eine „considerable Handlung", welche vornehmlich den Export inländischer Woll-, Leinen- und Seidenwaaren nach Polen, Litthauen und Russland pflegte[6]). Während er selbst eifrig seinen Studien oblag und später energisch die Pflichten seines Amtes erfüllte, sorgten seine Angestellten für den Betrieb des kaufmännischen Geschäftes.

Etwa in das Jahr 1754 fällt seine Ernennung zum „kgl. geordneten Landrabbiner". Als solcher bezog er aus der Gemeinde-Kasse eine feste Besoldung von 444 Thalern jährlich[7]). Mit rastlosem Eifer

---

1) Herausgeber war R. Mose b. R. Selig ha-Cohen aus Breslau. (Asulai שה״ג I ב 35; Steinschn. C. B. 4518.) Ueber die 2. Aufl. s. vor. Anm.

2) S. oben. S. 237.

3) Entstanden aus Katharine, vgl. holl. Treintje (Zunz, Ges. Schriften, II. S. 60).

4) Vgl. die von Perles in MS. XVI, S. 222 ff. veröffentlichten Urkunden.

5) M. L. Zunz, עיר הצדק, S. 162, berichtigt nach mündlichen Mittheilungen des Rabbiners Berenstein im Haag an Prof. David Kaufmann.

6) Nach seinen mündlichen Angaben in den Verhandlungen, die der Verleihung des Gen.-Privil. an ihn vorangingen (StA. M. R. XV, 3).

7) StA. M. R. XV, 10. Verhandlungen über die Anstellung seines Nachfolgers R. Jesaia Löw Berliner.

setzte er die Verhandlungen zur Ordnung des Begräbnisswesens fort, und die unwillige Aeusserung des Magistrats in einem Bericht an den dirigirenden Minister, dass das ganze Streben der Juden nach einem Friedhof nur auf einer, vom Landrabbiner künstlich hervorgerufenen Agitation beruhe, gereicht ihm keineswegs zum Vorwurf. Aber der Erwerbung eines Platzes begegneten ungeahnte Schwierigkeiten. Fast alle Ländereien rings um die Stadt standen unter geistlicher Jurisdiction, und wohin sich auch die Juden wandten, überall versagte die kirchliche Obrigkeit die Erlaubniss zum Ankauf eines Grundstückes. Während der langwierigen Unterhandlungen über diesen Gegenstand arbeitete der Landrabbiner fleissig an der Lösung einer anderen wichtigen Aufgabe. Unter seinem Vorsitz wurde seit 1759 für die fromme Brüderschaft ein Grundgesetz entworfen, welches im Februar 1761 angenommen und sofort in Vollzug gesetzt wurde[1]). Um dieselbe Zeit gelang der Gesellschaft der Ankauf eines Hauses, welches zum Hospital eingerichtet wurde[2]), und der Judengemeinde der Abschluss eines Vertrages, durch welchen sie Besitzerin des zum Begräbnissplatz bestimmten Lang'schen Gartens vor dem Schweidnitzer Thore wurde[3]). Am 26. Mai 1762 lief die königliche Bestätigung des Kaufcontractes ein, nachdem bereits am 18. April 1761 die erste Leiche daselbst bestattet worden war.

Ebenso glücklich und erfolgreich wie in der amtlichen Wirksamkeit war Jos. Jonas Fränckel in seinen kaufmännischen Unternehmungen. Er gehörte zu den reichsten Leuten der Gemeinde und erhielt auf seinen Antrag am 11. Juni 1764 vom König ein General-Privilegium, welches ihm und seiner Descendenz sämmtliche Rechte christlicher Kaufleute im Handel und Wandel in und ausser Gerichten verlieh und verbürgte. Die mit 1455 Ducaten erkaufte Urkunde[4]) wurde ihm zu Theil „in Betracht, dass er eines Theils von guten Ver-

---

1) Die statutarischen Bestimmungen (תקנות) sind als Anhang zum קצור מעבר יבק (ed. Dyhernfurth 1806, 8) gedruckt.

2) Es befand sich an der damaligen Stadtmauer auf der jetzigen Wallstrasse 19. Seit 1842 ist die Gesellschaft in das ihr vom Enkel des Landrabbiners geschenkte Haus auf der Antonienstrasse 7/8 übergesiedelt.

3) Den an den Friedhof anstossenden Platz hat die dankbare Nachwelt, zur Erinnerung an die Verdienste der Enkel des Landrabbiners, Fränckel-Platz genannt.

4) Die eigenhändige Quittung des Königs, d. d. 11. Juni 1764, bei den Acten des StA. M. R. XV, 3. In seinem Referat über die Verhältnisse des Landrabbiners d. d. 2. Mai 1764, berichtet der Minister von Schlabrendorf, dass Fränckel ein Vermögen von hunderttausend Thalern besitze.

mögens-Umständen ist, auch besondere Experience in der auswärtigen Handlung mit Russland, Pohlen, der Moldau, Wallachey und Litthauen besitzet und mit denen ansehnlichsten Kaufleuten in Conexion (!) steht, hinfolglich dorthin ein considerables negoce zu führen im Stande ist, hiernächst aber auch weil er sich erklärt hat, denen Zeug-, Leinen-, auch Seiden-Manufacturen nach den genannten Ländern, starken Debit und Absatz zu verschaffen, auch denen schlesischen Fabricanten Vorschüsse an Wolle und Gelde thun zu wollen".

Männliche Nachkommenschaft blieb ihm versagt. Für seine vier Töchter aber suchte er sich aus den besten und angesehensten Familien Ehemänner aus. Die eine, Rebekka (geb. 1749), heirathete R. Benjamin Wolf Eger [1]), welcher viele Jahre hindurch in Breslau einem Kreise wissensdurstiger Jünglinge talmudische Vorlesungen hielt und später in Leipnik Rabbiner war. Eine andere, Namens Nache (geb. 1752), wurde die Frau des R. Lewin Heymann (geb. 1747), des gelehrten Sohnes eines reichen Kattun- und Zitz-Fabrikanten aus Barby in Sachsen [2]), welcher von 1800 an bis zu seinem Tode [3]) Rabbinats-Assessor in Breslau war. Die dritte, Edel (geb. 1749), wurde eine Schwiegertochter [4]) David Fränckels, des Berliner Landrabbiners, welchem einst Moses Mendelssohn als Schüler von Dessau nach Berlin gefolgt

---

1) Er war der Sohn des Pressburger Rabbiners R. Akiba Eger aus Halberstadt, Verfassers des ס׳ משנת דר׳ עקיבא. Den Enkel des Letzteren (Sohn seiner Tochter Gitel), den nachmals berühmt gewordenen Posener Oberrabbiner Akiba Eger, finden wir 1776 in Breslau im Hause des Landrabbiners Fränckel. Im „Seelenregister der Bresl. Judensch. nach ders. Anzahl, Geburtsort, Alter, Geschlecht und Gewerbe, aufgen. vom 5. 9. bis 2. 10. 1776" (handschriftl. im Archiv d. Bresl. Syn.-Gem.) begegnet er unter dem Namen Kiewe Moses, geb. 1762 [genau: 8. 11. 1761] mit dem Zusatz: „Ist ein Verwandter des Fränckels und studirt allhier auf seine Kosten." Vgl. תולדות ר׳ עקיבא איגר, fol Ib.

2) Vgl. meine „Gesch. d. Ges. d. Brüder", S. 61 Nr. 189, woselbst zu lesen: „Neffe des General-Privil. Bendix M. H. u. Sohn des Lewin (Jeh. Löb) Moses Heymann und der Nache etc.."

3) Er st. 29. November 1810.

4) Ihr Mann Joel Wolff Fr. (geb. 31. Decbr. 1747, gest. 30. 12. 1819) eröffnete 1777 in der Junkerngasse zwei Keller, worin er mit Juchten al grosso und a la minuta handelte, vermuthlich in demselben Hause, in welchem sich heute noch die Geschäftsräume der Verwaltung der von seinem Sohne, dem Commerzienrath Jonas Fränckel, gegründeten Stiftungen befinden. (Aus einer Beschwerde der Bresl. Kaufmannschaft über Joel David Fränckel, d. d. 13. Januar 1777, handschriftl. im StA M. R. XV, 3.) Der Landrabbiner selber wohnte auf der Antonienstrasse in demjenigen Hause, in welchem seit 1796 die „Gesellschaft der Brüder" ihre Synagoge besass. (S. meine Gesch. d. Ges. d. Br., S. 36. 39.)

war. Die Aelteste aber, welche Sarah hiess (geb. 1744), wurde die Gattin des R. Saul (geb. 1740, st. 16. Novbr. 1794 in London). Er war der Sohn des R. Hirschel Lewin, des Landrabbiners von Berlin und Nachfolgers von David Fränckel, und bekleidete das Rabbinat in Frankfurt a. O. In seiner hochbegabten Persönlichkeit trafen sich wie in einem Brennpunkte die Ausstrahlungen einer sinkenden und einer aufgehen- Zeit der jüdischen Geschichte. Der Mendelssohn'sche Geist der Aufklärung hatte sich durch Wort und Schrift von Berlin aus weiter ausgebreitet. Er hatte bald auch in Königsberg und Breslau Wurzel geschlagen und hier und dort hervorragende Männer mit hoher Begeisterung erfüllt. Aber die Wandlung der Volksseele vollzieht sich nicht sofort im hochgehenden Wogendrang stürmischer Gefühle; jede Saat will keimen und blühen, bevor sie reift. Das bedachten jene Männer, als echte Söhne ihrer Zeit, nicht und standen darum mit ihrer feurigen Begeisterung für den neuen Gedanken der Aufklärung unvermittelt dem geschichtlich Gewordenen im Judenthum gegenüber. So wie es damals war, mit seinem Uebergewicht talmudischen Geistes, wollten sie es nicht; und aus Hass gegen seine ihnen unsympathische Erscheinung verwarfen sie die Sache zugleich mit der Form. Fürchteten sie, dass durch die hergebrachte Methode des Talmudstudiums die fortschreitende Kenntniss der hochdeutschen Sprache und der Anschluss an die deutsche Cultur geschädigt werden könne, so waren sie kurz entschlossen, den Einfluss des Talmuds selbst und den seiner rabbinischen Vertreter wenigstens zu beschränken, womöglich ganz zu brechen.

In Breslau schlossen sich gebildete Männer, welche dem Mendelssohn'schen Kreise nahe standen, in der „Gesellschaft der Brüder“ aneinander an und suchten nach ihrer Weise Bildung und Aufklärung unter ihren Glaubensgenossen zu verbreiten. Diesen Bestrebungen gegenüber stand Joseph Jonas Fränckel mit seiner ehrwürdigen Talmudgelehrsamkeit und seinem maassgebenden Einfluss auf die grosse Masse der Breslauer Judenschaft. Welche Wirren und Zerrbilder auf der Scheide entstehen, wo ein alter und ein neuer Zeitgeist einander berühren, zeigt uns sein Schwiegersohn Rabbi Saul. Durch Geburt, Erziehung und Beruf tief und fest im Talmudstudium wurzelnd, kam er mit modern gebildeten Männern in Berührung. Der heisse Wunsch, seinem Volke die Pforte der Geistesfreiheit und Erlösung aufzuthun, wurde so lebhaft in ihm, dass er der Versuchung nicht widerstehen konnte, in pseudonymer Verkleidung in die Reihe der Aufklärer zu treten und seinen Glaubensbrüdern über die innere Nichtigkeit ihres

höheren Geisteslebens und über die Verkehrtheit ihrer Jugenderziehung gewaltsam die Augen zu öffnen. Aber er begnügte sich nicht mit dem Kampfe gegen tadelnswerthe Missbräuche, sondern liess sich sogar dazu fortreissen, die neue Botschaft in ein altes wohlbekanntes Gewand zu hüllen, um die Zahl ihrer Gläubigen zu vermehren.

Gegen ein von den Zeitgenossen als ein Muster damals moderner Gelehrsmkeit angestauntes Buch des Hamburger Rabbiners Raphael Cohen[1]) richtete er die Pfeile seines Angriffs. Wie Filigranarbeit aus zarten Dräthen luftige kunstvolle Gebilde schafft, eines aus dem andern erwachsend, eines des andern bedürfend, damit es nicht aus dem Ganzen falle, so baute die talmudische Wissenschaft Schluss auf Schluss, praktische Folgerungen auf phantastische Voraussetzungen. Und wer die haarscharfen Gedanken am längsten und feinsten fortspinnen konnte, wie jener Hamburger Rabbiner es verstand, der galt der Mitwelt als eine Leuchte des Exils, zu der man mit Bewunderung emporblickte. Da wurde das seit siebzehn Jahren angestaunte Hamburger Wunderwerk plötzlich in einer pseudonymen Schrift angegriffen, deren Verfasser es wagte, das, was als besondere Erleuchtung galt, als Phantasterei, den vollendetsten Scharfsinn als elende Haarspalterei zu bezeichnen. Spott und Satyre ergoss sich über das, was den Juden die höchste Errungenschaft menschlichen Geistes dünkte, und behauptete kühn, dass es Spielerei und nicht Wissenschaft sei. Statt aufklärend zu wirken, rief die Schrift ungeheuren Schmerz und Zorn hervor. Denn jeder in den hergebrachten Anschauungen erwachsene Jude fühlte sich persönlich tief gekränkt. Man that sie in den Bann und flüsterte sich als öffentliches Geheimniss zu, dass R. Saul der Verfasser sei.

Mit gleichen Waffen kämpfte er im Sinne der Aufklärung für die deutsche Schulbildung der jüdischen Jugend. Veranlasst durch das Toleranz-Edict Josephs II., hatte Hartwig Wessely seine Stimme erhoben, um überzeugend darzuthun, dass die Kenntniss der deutschen Sprache und die Theilnahme an der deutschen Bildung keineswegs die Liebe und Treue zum väterlichen Glauben gefährde und vernichte, und war dafür von den Vertheidigern des Hergebrachten geschmäht und verdächtigt werden. In losem Zusammenhang mit diesen Vorgängen ver-

---

[1]) Es ist betitelt תורת יקותיאל (Berlin 1772). Die Gegenschrift heisst מצפה יקתאל v. Obadjah b. Baruch (Berlin 1789). Das Detail s. bei Landshuth, תולדות אנשי שם, S. 81. 87 ff.

fasste R. Saul ein anonymes Sendschreiben[1]) zur Abwehr der gegnerischen Angriffe. Mit köstlichem Humor schildert er in blühender und geistvoller Sprache die unglaubliche Geschmacklosigkeit, die barbarische Unwissenheit, die geistige Beschränktheit und Herzensrohheit jener damals vielbegehrten und tonangebenden polnischen Jugendbildner, welche den gesunden Menschenverstand ihrer Zöglinge verkümmern und die edelsten Regungen ihres Gemüthes nicht zur Entfaltung kommen liessen.

Weniger harmlos war die von ihm besorgte Herausgabe einer Sammlung von Rechtsgutachten[2]), welche angeblich einen sehr gefeierten Schriftsteller des vierzehnten Jahrhunderts zum Verfasser haben sollten. Dem frommen R. Ascher b. Jechiel (st. 25. October 1327 in Toledo), einem Manne von anerkannter Gelehrsamkeit und Herzenseinfalt, dessen principielle Abneigung gegen die profanen Wissenschaften durchaus unbezweifelt ist, und seinen Zeitgenossen wurden in dem Buche aufgeklärte Aeusserungen in den Mund gelegt, welche nach Form und Inhalt mit Deutlichkeit die Zustände und Anschauungen des Mendelssohn'schen Zeitalters erkennen lassen. Und so schlecht verhüllt war das Bestreben, alte Zeugen für die neuen Gedanken herbeizuschaffen, dass schon kurze Zeit nach dem Erscheinen des Werkes sich die Stimmen mehrten, welche an der unverfälschten Echtheit seines Inhalts zweifelten.

Der Sohn eines solchen Vaters war der Enkel Jos. Jonas Fränckels, den wir später als seinen Nachfolger im Landrabbinat von Schlesien kennen lernen werden. Der junge Arjeh Jehuda Loebusch oder Lewin (geb. 1765) wurde im Hause seines Grossvaters in Breslau erzogen und verlebte seine Jugend in einer Zeit, in welcher vor seinen Augen thatsächlich der Kampf der neuen Anschauungen gegen die alten entbrannte, ein Kampf, in welchem sein Vater zu den Angreifern, sein Grossvater zu den Vertheidigern gehörte. Als er, noch im Knabenalter stehend, den schriftlichen Gedankenaustausch zwischen seinem alternden Grossvater und dem ehrwürdigen Talmudgelehrten

---

[1]) Es ist betitelt כתב יושר, und erschien wie Landshuth a. a. O., S. 105, nachweist erst nach dem Tode des Verfassers 1794 (gegen Benjakob, Ozar ha-Seph. כ 336), was beiläufig für die schriftstellerische Charakteristik R. Sauls gleichgültig ist.

[2]) בשמים ראש (Berlin 1793, fol). Die Polemik, die das Buch hervorrief, ist vollständig zusammengestellt bei Landshuth a. a. O. S. 100 ff.

R. Jesaia Löw Berliner von Haus zu Haus trug[1]), that die „Gesellschaft der Brüder“, um der Aufklärung allmählich Bahn zu brechen, bereits die ersten Schritte zur Veredelung des Gottesdienstes. Das tüchtige Streben der trefflichen Männer, die an der Spitze der Gesellschaft standen, wurde thatkräftig unterstützt durch das Wohlwollen des rühmlichst bekannten Grafen Hoym, welcher damals als dirigirender Minister die Geschicke der schlesischen Lande leitete. Ein begeisterter Philanthrop, ein aufrichtiger Verehrer und Bewunderer Mendelssohns, unterzog er sich mit Eifer und Wärme der Aufgabe, die Bildung der Juden zu befördern, ihre politische Lage zu verbessern und ihre Annäherung an die übrigen Bürger so viel wie möglich zu erleichtern. Seinem weitreichenden Einfluss verdankt die Breslauer Gemeinde die im Vergleich zu den früheren Gesetzen bedeutend humanere Verfassung vom 21. Mai 1790[2]). Als schlechterdings nothwendig wurde in derselben (§ 13) festgesetzt, dass in Breslau eine ordentliche Unterrichtsschule eingerichtet werde, in welcher ausser den Religionsgebräuchen den Kindern vorzüglich reine Moral, Menschenliebe und Unterthanenpflichten sowie Kenntnisse im Schreiben, Rechnen, Sprachen, Geographie, Geschichte und Naturwissenschaft beizubringen seien, damit die künftige Generation zu nützlichen Bürgern des Staates herangebildet werde. Mit besonders freudigen Hoffnungen begrüssten die aufgeklärten Juden die in Aussicht gestellte Unterrichts-Anstalt. Der Minister berief eine Commission, welche den Lehrplan entwerfen, geeignete Lehrkräfte empfehlen und später die Schule beaufsichtigen sollte. Mit rastloser Energie förderte dieses „Schul-Collegium“ das aus zwei christlichen[3]) und fünf jüdischen[4]) Mitgliedern bestand, die ihm aufgetragene Arbeit. Schon vor Ablauf des Jahres 1790 lag der

---

[1]) S. die Einl. (betitelt כוכב נוגה) zu der von ihm besorgten Ausgabe des ס׳ אור עינים (Breslau 1806, 4).

[2]) Das ganze Gesetz ist gedruckt bei „v. Rönne u. Simon, Die früheren und gegenw. Verh. d. Juden in den sämmtl. Landesth. des Preuss. Staates“, S. 226—231.

[3]) Nämlich einem Regierungs-Mitgl. (Kammer-Calculator Zimmermann) u. einem Schulmann (Rector Gedike).

[4]) Diese waren die beiden Aerzte DDr. Warburg u. Henschel, der Syndicus der Juden-Gemeinde Lewin Benjamin Dohm (früher Schifroh, vgl. המאסף VII, S. 71, Anm. 1), der Kaufmann Danziger (für welchen bald der Kgl. Hofagent Lippmann Meyer eintrat) und der Dirigent der Schule, Oberlehrer (später Professor) Joel Löwe (בר״ל). Die gesammte Darstellung des Zwischenfalls nach den Acten des Kgl. StA. St. Bresl. II 71 p. (Acta von Einrichtung einer Jüdischen Schule unter dem Namen Wilhelms-Schule Vol. I., 1. Juli 1790 bis Ende May 1798).

Lehrplan fertig zur Genehmigung vor. Die wohlerwogenen Vorschläge erhielten im Allgemeinen die Billigung der Behörde. Nur verlangte sie, in dem löblichen Bestreben, jedes Misstrauen gegen die neue Anstalt bei der am Hergebrachten hängenden Masse im Keime zu ersticken, dass auch der Talmud an der Schule gelehrt werde. Die jüdischen Mitglieder des Collegiums, lauter ehrenhafte Männer, die mit unsäglicher Mühe als Autodidakten sich zu allgemeiner Bildung emporgearbeitet und die Umgangssprache und die Verkehrsformen der christlichen Mitbürger angeeignet hatten, waren überzeugt, dass die Behörde durch die Forderung des Talmudunterrichts an der neuen Anstalt mit eigener Hand das kaum begonnene gute Werk zerstöre. Die Erneuerung des Talmudstudiums war für sie alle identisch mit der Pflege der ihnen verhassten jüdisch-deutschen Mischsprache und des ihnen widerwärtigen jüdischen Sprachtones. Der oder jener unter ihnen mochte vielleicht auch besorgen, dass durch den Unterricht im Talmud in den Gemüthern des heranwachsenden Geschlechts die Ehrfurcht vor dem Ritualgesetz, welches einzelnen Aufgeklärten als ein wesentliches Hinderniss der Verschmelzung mit den übrigen Staatsbürgern erschien, neu befestigt werden könnte. Zwar lag der Ausweg nahe, die gefürchteten Uebelstände dadurch zu beseitigen, dass man den Unterricht den an die Anstalt berufenen und auch auf diesem Gebiet hinreichend bewanderten Lehrern Joël Löwe und Aharon Wolfssohn übertrug. Aus unbekannten Gründen wurde dieses Verfahren nicht beliebt. Der vorgesetzten Behörde meldete vielmehr das Collegium drei Wochen nachdem die „Kgl. Wilhelms-Schule“ ohne Talmud-Unterricht eröffnet worden war, dass der Einführung dieses Lehrgegenstandes unbesiegbare Schwierigkeiten entgegen ständen. Der Landrabbiner habe den beiden für die Unterweisung in Aussicht genommenen, gut geschulten und wohl beleumundeten Männern einfach die Ertheilung des Unterrichts verboten. Schriftlich um Angabe der Gründe des Verbotes ersucht, habe er keinen Bescheid ertheilt, sondern durch den Hofagenten Lippmann Meyer mündlich erklären lassen, dass er die Aufsicht über die gesammte Lehrart des Talmuds haben müsse. Als diesem Verlangen nachgegeben worden sei mit der Beschränkung, dass etwaige Missbräuche nicht unmittelbar von ihm, sondern erst nach geschehener Meldung durch das Collegium abzustellen sein würden, habe er sich geäussert, dass lieber gar kein Talmud gelehrt werden möchte. Unter solchen Umständen beantragte das Collegium, es möge öffentlich bekannt gemacht werden,

„dass so gerne wir den Tallmud lehren lassen wollten, sich doch bei diesem Unterricht einige Schwierigkeiten ereigneten, daher die Kgl Hochlöbl. Kammer resolvirt hätte, dass statt demselben die hebräische Sprache und die Bibel gelehrt werden solle", dem Landrabbiner aber möge aufgegeben werden, „sich nunmehr weiter nicht in die Schul-Angelegenheiten zu mischen".

Wegen dieser Vorgänge mit strengen Worten zur Rechenschaft gezogen, antwortete der Landrabbiner: „Mit Schrecken und Verwunderung erhalte ich von Ew. Kgl. Majestät einen Befehl: mich von desswegen zu verantworten, weil ich nach der Anzeige des jüdischen Schul-Collegii den bey der Wilhelms-Schule angestellten Lehrern den verordneten Talmud-Unterricht untersagt hätte. Je gewisser ich mich nie unterfangen werde, die ergangenen Verordnungen und fürtrefflichen Anstalten des von Ew. Kgl. Majestät etablirten Collegii zu tadeln, am wenigsten aber demselben durch meine Weigerungen hinderlich zu sein, so kann ich nicht anders glauben, als dass gedachtes Collegium meine mir abgeforderte und durch den Kgl. Hof-Agenten Lippmann Meyer übergebene Erklärung in Betreff des talmudischen Lehrers in einem mit meinem ideen nicht harmonirenden Sinne angenommen hat." Er habe, wie er weiter auseinandersetzt, nur vermöge der ihm nach § 5 seiner Instruction, d. d. Potsdam, 25. April 1755 [1]), Allerhöchst verliehenen auctoritaet, die in Religionsangelegenheiten nach jüdischen ritibus erforderlichen requisita anzuzeigen, darauf hingewiesen, dass nach den maassgebenden Ritualgesetzen, besonders nach Maimuni (Vol. I, Abschn. 2)[2]) das Recht der Prüfung, Anstellung, Beaufsichtigung und Abschaffung eines Talmudlehrers dem Rabbiner zustehen müsse. Keineswegs aus Missachtung gegen das Collegium, sondern nur „um seiner Erklärung desto mehr Gewicht zu verschaffen, habe er den Meyer als eines der ansehnlichsten Mitglieder der hiesigen Gemeinde, und der sich auf der jüdischen Universität zu Frankfurth a. M. mit sehr vielen Kenntnissen bereichert habe, zu vermögen gesucht, dieselbe mit seinem voto an die betreffende Behörde zu begleiten". Auf Grund dieser Erklärung wurde dem Schul-Collegium angezeigt, dass der Landrabbiner mit Unrecht beschuldigt sei, den Talmud-Unterricht verhindern zu wollen. Es sei ihm vielmehr das Recht der Prüfung und Beaufsichtigung der Lehrer zuzugestehen, während die Berufung und Entlassung der Lehrer den Behörden zustehen müsse. Die gleiche Mittheilung

[1]) Die Instruction in ihrem ganzen Umfange ist uns leider nicht erhalten.

[2]) Gemeint sind offenbar הלכות תלמוד תורה.

erhielt der Landrabbiner mit dem Bemerken, dass die Behörde, wie er entnehmen könne, „ihn vollständig bey allem schützen wolle, was er nach Maassgabe seines Rabbiner-Amtes verlangen könne, dass man aber auch von ihm hoffe, dass er nicht durch Eigensinn oder Abneigung gegen die neue Schul-Einrichtung sich beykommen lassen werde, die Gemüther hiesiger Judenschaft in Uneinigkeit zu bringen oder die Lehrer des Talmuds zu chicaniren und sich als intoleranter Geistlicher zu betragen, widrigenfalls derogleichen gesetzwidriges Betragen ohnfehlbar fiscalisch geahndet werden werde". Die letzte Strafandrohung schmerzte den greisen Landrabbiner tief. Es gehe ihm äusserst zu Herzen, erwiderte er, dass sein nach Pflicht und Gewissen abgegebenes Gutachten nicht gänzlich berücksichtigt sei, er vielmehr bedrohet werde, „bei ferneren Einwendungen als ein rebelle, chichaneur und intoleranter Geistlicher angesehen und qua talis bestraft zu werden." Er werde es sich nie beikommen lassen, Sr. Majestät Allerhöchstem Willen zu widerstreben, und bittet „zu mehrerem Beweise seines allerunterthänigsten Gehorsams, ihn wegen dieses Lehramts, das ihm über kurz oder lang dennoch einige differenzien mit dem Schul-Collegio entweder über methodum docendi oder sonst zuziehen könnte sowohl für gegenwärtig als künftig aus aller connexion zu lassen und ihn noch ferner mit der schon so lange Allermildest genossenen Huld zu beglücken". Die Behörde beeilte sich ihm hierauf zu erklären, dass er keine Veranlassung habe, ihre Ungnade zu befürchten, und forderte ihn auf, nunmehr die Aufsicht zu übernehmen, da bei seiner bekannten Friedfertigkeit Streitigkeiten nicht zu besorgen seien. Das Schul-Colleginm aber durfte sich jetzt nicht länger sträuben, einen Talmudlehrer[1]) anzunehmen. Siebzehn Monate dauerte seine Wirksamkeit. Ostern 1793 hörte plötzlich der Talmudunterricht auf. Die Gründe sind uns unbekannt. Wäre der Landrabbiner schuld gewesen, so würden die Urkunden davon Zeugniss abzulegen nicht vergessen haben. Der Landrabbiner kränkelte bereits um diese Zeit. Man

[1]) Der als solcher angestellte Feibisch hiess mit seinem vollst. Namen Uri Phoebus b. Arjeh Löb Sifri oder Ciphry (ספרי) und verf. 1773 ein hebr.-deutsches Wörterbuch (מדרש מלים), 1805 einen Machsor-Commentar (קריאי מועד) und 1812 Asharot (לקוטי אזרות) vgl. Landsh. onom. S. 12. Sein Machsor-Commentar war auf Antrag der Gebr. May in Dyhernfurth eine Zeit lang mit Beschlag belegt, weil er angebl. unter Verletzung des May'schen Privilegs in Breslau gedruckt sei. Die in dieser Angelegenheit geführte Correspondenz s. StA. P. A. II. 47a. Eine eigenhändig geschriebene Eingabe vom 13. Mai 1805 unterzeichnet er „Philipp Ciphry".

wollte ihm in der Person des R. Jesaia Löw Berliner einen Substituten mit einem Jahresgehalt von zweihundert Thalern geben. Während die Verhandlungen über diesen Vorschlag noch schwebten, starb Joseph Jonas Fränckel am 20. October 1793.[1])

Den Aufgeklärten gab die im Landrabbinat eingetretene Vacanz den erwünschten Anlass zu dem Unternehmen, durch Schwächung des rabbinischen Einflusses ihren modernen Anschauungen zu einem entscheidenden Siege zu verhelfen. „Um nicht mehr so sehr an den ceremoniellen Gottesdienst gebunden zu sein, an dem ein Rabbiner so sehr hängt, wünschten sie sich, statt eines solchen einen sogenannten Rosch Besem[2]) (wörtlich: Haupt des Hauses der Gerechtigkeit)“ mit vermindertem Amtseinkommen aus der Breslauer Gemeinde-Kasse und mit geschmälertem Einfluss auf die Landgemeinde, während der an Zahl überwiegend grössere Theil der Gemeinde in Ansehung „des Charakters und Gehaltes ihres treuen geistlichen Oberhirten“ keinerlei Aenderung dulden wollte. Schon am 17. November fand die Neuwahl statt. Es kam dabei zu äusserst heftigen Auseinandersetzungen. Der Wortführer der alten Richtung, Benjamin Marcus Oberndorff, liess sich zu der zornigen Aeusserung hinreissen, dass unter der Führung des Hofagenten Meyer, der an der Spitze der Aufgeklärten stand, die Juden-Gemeinde verrathen und verkauft sei. Aber die harten Worte, die auf beiden Seiten fielen, vermehrten höchstens die Erbitterung. Da das damals übliche Wahlgesetz den Vermögenden, die im Allgemeinen mit

---

[1]) Die Inschrift seines Leichensteins lautet wie folgt: פה נשברו הלוחות ונגנזו בארון | קריה עליזה הרימי קולך | הורידי כנחל דמעה | זעקי בקול שועה | עלי שבר אשר בגורלך | נשיא אלהים בתוכנו היית | מבני אדם יפיפית | כולם נקבצו באו עדיך | הוצק חן בשפתותיך | מנחל עדניך נפשם רווית | צדקה הוכתרת רשע שנאת | גשם נדבות מאורת טליך | על כן משחך אלהים | ה״ה כבוד אדונינו מורינו ורבינו הרב הה״ג | ר׳ המפורסם׳ בתורה ובחסידות מהר״ר | יצחק יוסף בן לאותו צדיק הה״ג הגדול | מוהר״ר חיים יונה תאומים זצ״ל | אב״ד ור״מ דקהל׳ והמדינה הלך | את יי׳ בארצות החיים יום ג׳ ט״ז מרחשון | תקנ״ד לפ״ק תנצב״ה. Die vorl. Grabschrift und einige hie und da verwerthete Notizen verdanke ich dem liter. Nachlass meines verewigten Freundes Dr. Herm. Kohn, mit dessen Ordnung und Herausgabe ich beschäftigt bin. — Rabbinats-Assessoren waren zu seiner Zeit ausser seinem Nachfolger: 1. R. Gabriel b. R. Aharon Mose Jacob, ehemals Rabbiner in Lubartow (Walden שה״ג החדש I נ 4 א 147), starb 22. Decbr. 1786. 2. R. Aharon b. R. Michael Rochnow, starb 4. Mai 1788. 3. R. Jeh. Loebusch b. R. Mordechai, starb 13. Juni 1790. 4. R. Michael b. R. Salomo, starb 12. März 1791. 5. R. Menachem Mannes b. R. Jaakob v. Graetz (גרידיץ), starb 23. Aug. 1799. Ueber den Vater des Letzteren, der in Grätz Rabbiner u. später in Glogau ראב״ד gewesen, s. Landshuth, תולדות אנשי השם S. 75. 119.

[2]) Richtig Rosch beth-din. Ueber die gesammten Vorgänge berichtet das Actenstück MR. XV, 10 des Staats-Archivs.

den Freisinnigen identisch waren, einen überwiegenden Einfluss auf den Ausfall der Wahl verbürgte, errangen die Aufgeklärten einen leichten Sieg. Mit achtzehn gegen drei Stimmmen wurde beschlossen, R. Jesaia Löw Berliner [1]), über dessen persönliche Würdigkeit volle Uebereinstimmung bei Allen herrschte, zum Rosch beth-din mit einem Jahres-Gehalt von 240 Thalern und der Hälfte der Sporteln von Vergleichen und Klage-Sachen anzustellen, die andere Hälfte der Gebühren aber den beiden Unterrabbinern, nämlich dem Hirsch Markus Sklower [2])

---

[1]) Eine sorgfältige Beschreibung seines Lebensganges verdanken wir A. Berliner in s. Magazin f. die Wissensch. d. Judenthums VI. 65—89 (auch als Sonderabdruck erschienen). Hier nur einige Nachträge. Am 5. Decbr. 1750 wurde er „als Tolerirter über dem Reglement“ mit einem Jahresbeitrag von 6 Ggr. zum Canon für den Friedhof veranlagt. Da er als „Cassirer der Gemeine“, vermuthlich im Ehrenamt, bezeichnet wird, so lässt sich annehmen, dass er schon längere Zeit ansässig gewesen sein wird (StA. St. Bresl. II. 26 n.). Etwa 1755 heirathete er Fromet (geb. 1736, gest. 13. Juni 1802), die Tochter des Privilegirten Wolf Loebel Pick (Stammbuch der Breslauschen Judenschaft v. J. 1791. Handschriftl. im Archiv d. Syn.-Gem.). Aus dieser Ehe stammten 6 Söhne und 5 Töchter, nämlich: 1. Merle, geb. 1760, verh. an Valentin Natan Oldenberg; 2. Sara (Zorell), geb. 1761, gest. 30. Januar 1815, Gattin des Buchdruckers Joseph May (geb. 29. Decbr. 1764, st. 30. Novbr. 1810); 3. Marcus Salomo, geb. 1765, gest. 16. October 1795; 4. Krönel, geb. 1767, verh. im Januar 1793 an Lazarus Michael Berliner aus Rawitsch; 5. Benjamin, geb. 1769, gest. 22. März 1828, verh. mit Esther Gottschalk Wartenberg; 6. Wolf, geb. 1772, gest. 1. Sept. 1819; 7. David, geb. 1773, verh. mit d. Tochter des Aharon Marcus in Flatow; 8. Meier, geb. 1774, st. 11. Juni 1832; 9. Jomtob Lippmann; 10. Rebekka, Frau des R. Josua, R.-Assessors in Berlin (st. 2. März 1806) und 11. die Frau des Jeh. Loeb, Stiefsohnes des R. Joseph Steinhardt. Am 11. Juli 1756 erhielt er die allergnädigste Concession, sich eine ledige Famulizperson halten zu dürfen. Das Ehrenamt des „Gemeinde-Cassirers“ bekleidete er noch 1776, that damals aber der Gemeinde noch keine (besoldeten) Dienste, sondern handelte mit dem bürgerlichen Kürschner Fritsch in Compagnie (Seelenreg. der Breslauer Judenschaft etc., aufgenommen 1776). Erst 1787 nach dem Tode des R. Gabriel v. Lubartow scheint er Mitglied des Rabbinats geworden zu sein. Bei der Neuordnung des Juden-Wesens in Breslau im Jahre 1791 erhielt er die Stamm-Nummer 117 und übertrug das Erbrecht an derselben durch Protokoll vom 4. Januar 1793 seiner Tochter Kröndel, deren Mann eben darum den Namen Berliner annahm. Seine handschriftl. Randglossen zum ס׳ חסידים befinden sich auch in meinem Besitz und sind nicht durchgehends identisch mit denjenigen, die sich im Expl. des Herrn Halberstamm finden. Sie rühren übrigens in beiden Exemplaren unmittelbar von der Hand des Verfassers her.

[2]) Er starb 3. 12. 1806. — Sein Vater R. Mordechai b. Israel Isser Sklower gründete und unterhielt auf eigene Kosten ein Lehrhaus auf der Goldenen Radegasse, die „volhynisch-litthauische Synagoge“, auch „Sklower-Schul“ genannt. Er gehörte dem Vorstand der ח״ק an und starb am 22. Juli 1777 (B. L. Schweitzer, שיר ידידות zum 70.

mit einem Drittel und dem Markus Jacob mit einem Sechstel zuzubilligen. Um die Macht des Landrabbinats zu brechen, wurde gleichzeitig festgesetzt, dass der Gewählte die Einkünfte aus dem Landrabbinat mit dem Zülzer Rabbiner Lippmann Levy theilen müsse [1]). Der Minister billigte die gefassten Beschlüsse, und noch vor Ablauf des Jahres erhielt Berliner die Bestätigung der Kriegs- und Domänen-Kammer, in welcher ihm zu erkennen gegeben wurde, dass die Behörde zu ihm das Vertrauen hege, „er werde als ein aufgeklärter Mann handeln und der Judenschaft durch Lehre und Beispiel nach echten Grundsätzen ihrer Religion nützlich sein“ [2]). In seiner Demuth und Anspruchslosigkeit betrachtete der bescheidene Gelehrte, welcher an Tiefe und Umfang des Wissens und an literarischer Bedeutung alle seine Vorgänger um Haupteslänge überragte, die Titel und Ehrenrechte, welche man ihm vorenthielt, als eine werthlose und gleichgültige Nebensache. Seines Amtes waltete er mit beispielloser Nachgiebigkeit, Sanftmuth und Milde. Ein beredtes Zeugniss dieser Friedfertigkeit ist die Thatsache, dass er nichts dawider hatte, als am 3. December 1797 bei der Gedächtnissfeier für den verstorbenen König Friedrich Wilhelm II. in den beiden grössten Synagogen Breslaus Reden in hochdeutscher Sprache gehalten wurden [3]). In demjenigen Betsaal, den er selbst zu besuchen pflegte, in der „Landschul“, sprach der Prof. Joël Löwe schöne und wohldurchdachte Worte. Der Gedanke, dass durch eine in reinem Deutsch gehaltene Ansprache der religiöse Sinn der Gemeinde Schaden nehmen

---

Geburtstag d. Jacob Sklower am 20. Sivan 1852). Der Enkel seines Bruders Samson (שמשי), Namens David b. Arjeh Löw Sklower (s. oben S. 4 Anm. 4), heirathete Esther, die Tochter des Buchdruckers Joseph May und Enkelin des Jes. L. Berliner. Des Letzteren Noten zum Targ. Onkelos (מיני תרגימא) gab er 1831 in Breslau heraus. Er starb am 13. Mai 1846. Sein Sohn Chajjim Arjeh b. David Sklower gab 1860 in Königsberg einige andere Schriften s. Urgrossvaters (חדושי הש״ם, אומר השכחה, קשות מיושב) heraus.

[1]) Ein unerquickliches Nachspiel hatte die Rabbinerwahl in einem Injurien-Processe zwischen Meyer und Oberndorff, über welchen die Acten umständlich berichten. Der Letztere (התורני הקצין מו״הר בנימן אבירנדארף) gehörte übrigens zu den Förderern der Dyhernfurther Ausgabe der שאילתות vom Jahre 1786 (Vorw. d. Herausgebers).

[2]) Gedruckt im „Zweiten Bericht des Ober-Vorst.-Coll. an die Mitglieder der hies. Israeliten-Gem.“ (Breslau 1842, 4), S. 21.

[3]) Beide Reden sind gedruckt in den Schles. Prov.-Bl., Bd. 26, S. 307—320. In der Syn. der Brüdergesellschaft hielt Mendel Lewin Broese (auch Brese oder Breslauer) die Festrede. Er war Beglaubigter der jüd. Gemeinde und st. 22. Juni 1827. Seine Schriften s. bei Rosenth. S. 239.

könne, lag seinem harmlosen Gemüthe völlig fern[1]). Auch seine eigene Thätigkeit als Gemeinderedner ging darauf aus, die Grundsätze allgemeiner Menschenliebe zu verbreiten. Als wegen des Baseler Friedens ein feierlicher Gottesdienst mit Instrumental-Begleitung am 17. Mai 1795 stattfand, hielt er eine „zweckmässige Rede, in welcher er die Gemeinde ermahnte, dem Dank gegen Gott durch Unterstützung der Hülfsbedürftigen ohne Unterschied der Religion" Ausdruck zu geben. Es wird uns berichtet, dass seine Aufforderung vom besten Erfolg begleitet gewesen sei und „auf der Stelle verschiedene nicht unbedeutende Spendungen" erfolgt seien[2]).

Die Musse, die ihm das Amt liess, gehörte seiner emsig fortgesetzten literarischen Thätigkeit. Seine zahlreichen Schriften verrathen nicht nur eine erstaunliche Belesenheit auf dem gesammten Gebiete der talmudisch-rabbinischen Literatur, sondern auch einen überraschenden Scharfsinn und einen feinen kritischen Tact. Den unscheinbaren Randglossen, die er zum babylonischen Talmud verfasste, hat mancher Epigone, der sich ein delischer Schwimmer auf dem Meere des Talmuds dünkt, seine Gelehrsamkeit zu danken[3]). Dem würdigen und von allen Parteien in gleicher Weise hochgeschätzten Greise war eine lange Amtsthätigkeit nicht beschieden. Schon am 13. Mai 1799 entschlief er im sechsten Amtsjahre, im 74. seines Lebens[4]).

1) Diese harmlose Auffassung theilte 1829 das Breslauer Polizei-Präsidium nicht mehr. Es verbot die deutsche Weiherede, welche der Kaufmann M. S. Pappenheim am 23. April 1829 bei der Einweihung der neuen Synagoge der Brüder-Gesellschaft mit Bewilligung des Rabbiners Salomon (b. Abr.) Tiktin hätte halten sollen. (S. die Einl. zu der gedruckt vorliegenden Rede.) Ein deutsches Gebet, welches der Kaufm. M. B. Friedenthal am 27. Decbr. dess. Jahres beim fünfzigjährigen Jubiläum der Gesellschaft in dems. Gotteshause sprach, wurde übrigens nicht verboten.

2) Schles. Ztg., Jahrg. 1795, No. 59.

3) Seine Randnoten zur Mischnah erschienen zuerst in Dyhernfurth 1793 (ובנה וזרעי תצמיח). Trotz der Approb. des Landrabbiners (d. d. 24 Elul 1792, welche den Nachdruck während der nächsten acht Jahre strengstens verbot, erschien ein solcher fast gleichzeitig in Wien (im Jahre משנה נקח). Hiernach ist Benjakob, מ 2471, zu berichtigen. — Von sonstigen Approbationen des Landrabbiners Fränckel sind mir noch folgende bekannt: vom 9. Ijar 1786 zu שאילתות, vom 26. Ab 1788 zu מוסר השכל und 13. Cheschwan 1789 zu בנין יהושע. Ueber seine lit. Bedeutung s. ferner עיר הצדק, S. 163.

4) Die Inschrift s. Leichensteines s. bei Berliner a. a. O. Zur Fixirung seines Lebensalters müssen in erster Linie seine eigenen Angaben herangezogen werden. Im „Seelenregister etc., aufgenommen 5. Septbr. bis 2. October 1776," bezeichnet er sich als fünfzigjährig, und in Uebereinstimmung damit im Stammbuch der Breslau'schen Judengemeinde, angelegt am 1. Novbr. 1791 als sechsundsechzigjährig. Daraus folgt, dass er etwa im October 1725 geboren sein muss.

Es verging ein volles Jahr, vielleicht aus Pietät gegen den berühmten Heimgegangenen, bevor Anstalten zur Neubesetzung des vacanten Postens gemacht wurden. Erst am 11. Juni 1800 berichtete die Kammer an den Minister, es sei der Wunsch der Judenschaft, dass der bisherige Assistent Sklower in gleicher Qualität wie Defunctus in der Weise ernannt werde, dass er keine bevorzugte Stellung vor den übrigen erhalte, sondern gleich jedem von ihnen acht Thaler monatlich aus der Gemeinde-Kasse beziehe. Sie meldet zugleich, dass die Gemeinde ohne obrigkeitliche Genehmigung am 9. März einen gewissen R. Przchedbor aus Kalisch zum Unter-Rabbiner [1]) angestellt habe, und fährt fort: „Der soll ein sehr orthodoxer Mann von der gewöhnlichen Denkart der ehemaligen polnischen Juden seyn. Ein solcher Mensch bringt die abgeschmacktesten talmudischen Lehrsätze wieder in Umlauf und behindert die Aufklärung äusserst, die bei der hiesigen Judenschaft durch das Etablissement der Wilhelms-Schule beabsichtigt worden." Nichts destoweniger beantragt sie ihn für dieses Mal, weil seine Entfernung bei den Frommen eine grosse Erbitterung hervorrufen würde, zu bestätigen und zum zweiten Unterrabbiner den Levin Moses Heimann [2]) zu ernennen. Um jedoch rechtzeitig ein Gegengewicht gegen etwaige orthodoxe Ausschreitungen zu schaffen, „dürfte es rathsam sein, dem Antrage des Hof-Agenten Lippmann Meyer nachzugeben und den Lewi Saul Fränckel, Enkel des verstorbenen Ober-Land-Rabbiners und General-Privilegirten, der ein sehr guter Redner und aufgeklärter Kopf sein soll," zum Oberlandrabbiner ausserhalb Breslaus einzusetzen, worüber die Breslauer nicht mitzureden hätten. So lange der Zülzer Rabbiner lebe, müsse er mit diesem wie der Verstorbene die Einkünfte theilen. Nach dem Tode des Zülzer Rabbiners und des hiesigen Rosch beth-din könne dann entschieden werden, ob besagter Fränckel

---

[1]) Der Rabbi mit dem abschreckend unaussprechlichen Namen hiess in Wahrheit Aharon b. Jehuda Loeb ha-Cohen Karfunkel und ist der Vf. des Buches שאלתות אב״ה, welches 1806 in Berlin erschienen ist (Benjacob ש 12), sowie eines ungedruckten Kohelet-Commentars, betitelt צניף טהור. Er wurde wahrscheinlich an Stelle des am 22. August 1799 verstorbenen (s. oben S. 254) Rabbinatsassessors Marcus Jacob (d. i. Menachem Mannes b. R. Jacob v. Grätz) angestellt. Der Bericht nennt ihn vielleicht nur darum nach seinem für deutsche Ohren allerdings wenig wohlklingenden polnischen Geburtsort, um gewissermaassen schon onomatopoetisch die ganze Verwerflichkeit seiner reactionären Gesinnung auszumalen.

[2]) Er war der Schwiegersohn des Landrabbiners Fränckel und hiess auf hebr. Jeh. Loeb b. Mose Barby. Vergl. oben S. 254.

sich bewährt habe und auch in Breslau zu gebrauchen sei." Am 3. Juli entschied Graf Hoym ganz im Sinne des Berichts der Kammer.

So wurde denn Lewi Saul Fränckel zum „Adjuncten des Breslauer Rosch beth-din ohne wirkliches Successionsrecht beim Tode Sklowers und zum Oberlandrabbiner in Schlesien ausserhalb Breslaus" ernannt. Er hatte vorher in Dubienka[1]), jenem polnischen Städtchen, welches durch die Heldenthat des edlen Kosciuszko berühmt geworden ist, einige Jahre als Rabbiner fungirt. Ueber seine dortige Wirksamkeit sind Einzelheiten nicht bekannt. Bei der Uebernahme seines neuen Amtes aber brachte ihm die Behörde ein besonderes Wohlwollen entgegen. Da er durch die Trennung des Landrabbinats vom Breslauer Gemeindeamte eines festen Einkommens entbehrte, erliess die Kammer, um seine Dienstbezüge zu erhöhen, schon ein Jahr nach seinem Amtsantritt eine Circular-Verfügung, in welcher zu seinen Gunsten eine feste Gebührentaxe für jüdische Trauungen unter der Landjudenschaft eingeführt wurde[2]). Vergeblich war der heftige Einspruch, welchen die Landgemeinde durch ihre Aeltesten erheben liess. Es sei eine Härte, meinten sie, ihnen aufzugeben, einem Rabbiner, den sie nicht gewählt, so hohe Taxen zu bezahlen. Die Kammer wies die Einrede zurück und machte geltend, dass auch die früheren Landrabbiner keineswegs durch die Wahl der Judenschaft, sondern stets vermöge Kgl. Ernennung in's Amt getreten seien. Die Verordnung blieb in ihrem ganzen Umfange in Kraft. Aber die bei diesem Zwischenfall laut gewordenen Klagen lassen mit Deutlichkeit erkennen, dass L. S. Fränckel das Vertrauen eines grossen Theils seiner Glaubensbrüder nicht besass. Der Grund für diese Abneigung kann nur in seiner seltsamen Persönlichkeit gefunden werden, in welcher eine Reihe wunderlicher Widersprüche und Gegensätze unvermittelt einander gegenüberstand. Als Schüler seines genialen Vaters, seiner beiden Grossväter, sowie be-

---

[1]) Nach mündlichen Mittheilungen soll er daselbst verheirathet gewesen sein und zwei oder drei Kinder in Polen zurückgelassen haben. Aber die Acten des Curatoriums der Fränckelschen Stiftungen, aus welchen mir ein Auszug vom 8. März 1876 vorliegt, wissen über seine Descendenz nichts zu berichten.

[2]) Der Bräutigam musste danach bei einer Mitgift unter 300 Thlr. drei Thlr., bei einer solchen von 300—1000 Thlr. ein Procent und von jedem weiteren Tausend der Mitgift ein halbes Procent als Trauungsgebühreen entrichten. Diese Gebühren hatten die Juden-Aemter einzuziehen und dem Landrabbiner zuzustellen, der dafür den Trauschein ausstellte. Ohne einen solchen durfte Niemand bei fünfzig Thaler Strafe eine Trauung vollziehen. (Verf. d. d. Breslau, 19. Sptbr. 1801 in „Neue Samml. etc. aller Ordnungen, Edicte etc." Bd. VII, No. 158. S. 724 u. No. 202 S. 524.)

rühmter polnischer Lehrer[1]) hatte er seine Denkkraft zuerst an talmudischen Problemen üben und schärfen gelernt. Schon mit fünfzehn Jahren[2]) beherrschte er das Gebiet und begann die Ergebnisse eigner Forschung, wie er versichert, schriftstellerisch festzuhalten. Auf dieser talmudischen Grundlage sammelte der hochbegabte Jüngling dann ohne Wahl und Methode, ganz wie es ihm zu Gebote stand, ein Allerlei profanen Wissens, welches verworren, ungründlich und unsicher in seinem Kopfe lag.

Ein deutliches Bild seines Geistes empfangen wir, wenn wir seine Vorrede zu dem wunderlich astrologisch-mystischen Buche des Salomo Peniel lesen, welches er 1806 in Breslau in neuer Auflage[3]) erscheinen liess. Er wirft darin die nicht mehr ganz neue Frage auf, ob eine absolut vollkommene Staatsverfassung von der menschlichen Vernunft ersonnen werden könne. Um den geschichtlichen Gegenbeweis zu führen, lässt er im Fluge die mangelhaften Leistungen der alten Völker und die modernen Verirrungen der von ihm auf's Höchste bewunderten Franzosen Revue passiren und citirt in sechzehn Zeilen hintereinander die Aegypter, Phönicier, Araber und Ssabier, die Griechen Sokrates, Plato, Pythagoras, Seneca, Diogenes, Timon, Aristides, Hippias und Alcibiades und die Franzosen Thomas Payne, Mirabeau, Brissot und Lafayette[4]). Zu den jüdischen Gelehrten übergehend zählt er in einem Athemzuge auf die Gaonen Hai, Chanoch, Scherira, Achai, Jehudai, Simon und Saadia, ferner: Alfassi, Raschi, Maimuni, Nachmanides, Abr. b. David, Serachjah ha-Levi, Isaak b. Abba Mari, Joseph Caro, Isaak Arama und Joseph Albo. Der Leser aber geräth ernstlich in Verlegenheit, ob er mehr über die Vielseitigkeit der Kenntnisse seines Autors oder über die Genialität, mit welcher er dieselben durcheinander zu würfeln versteht, erstaunt sein soll. Den weiteren Ausführungen des Verfassers nachzugehen, erübrigt sich. Er kommt schliesslich zu dem von seinem Standpunkte aus nahe liegenden Ergebniss, dass die Menschheit den Weg zur höchsten Glückseligkeit nur durch die Offenbarung finden könne. Bei der geschichtlich gegebenen sinaitischen Offenbarung bleibt er stehen und erörtert das Problem, wie es denkbar sei, dass

---

1) Er nennt als solchen R. Pinchas Horwitz (st. 1. Juli 1805).

2) Einl. zu אור עינים, fol. 8b.

3) Die ed. Breslau 1806, 4 ist auf dem Titelbl. irrthümlich als 2. Aufl. bezeichnet. Thatsächlich ist sie die dritte. Vgl. Benjakob א 543.

4) Fol. 3a. Er ruft aus: מה עשה ריאננעם בנאוותו וטימאן ברשעתו ואלסיביאדים בתאוותו ועניקא בשיגעונו? Vgl. fol. 4a. die Blumenlese halbwahrer Nachrichten meist aus Jachja's שלשלת הקבלה.

nach dem Ausspruch der hl. Schrift (V. M. 4, 6) eine ganze Nation in ihrem Dasein dauernd die göttliche Weisheit zur klaren Anschauung bringen könne. Dabei fällt ihm ein, dass schon Maimuni, Nachmanides, Albo u. Nissim Gerondi mit der Lösung der Frage sich beschäftigt haben. Im Begriff, zunächst Maimonides Meinung beizubringen, giebt er vor, den „Moreh" seit achtzehn Jahren nicht mehr gesehen zu haben, und schiebt dem grossen Philosophen eine Meinung unter, deren Unechtheit selbst dem oberflächlichen Kenner der Lehren dieses Meisters auf den ersten Blick einleuchtet[1]. Er schliesst das Vorwort mit der Aufzählung seiner andern wissenschaftlichen Arbeiten, die er, ebenso wie die handschriftlichen Abhandlungen seiner Grossväter und seines Vaters, welche er besitze, herauszugeben gedenke[2], wenn die vorliegende Probe seiner Leistungen die Anerkennung der Urtheilsfähigen gefunden haben werde.

Inzwischen hatte die französische Staatsumwälzung eine Fülle aufgeklärter Gedanken, trügerischer Hoffnungen und bethörender Phrasen in die weitesten Kreise dringen lassen. In manchen unreifen, unbewachten Kopf fielen sie als Funken, die bald zu hellen Flammen emporschlugen. Auch die Juden horchten auf die frohe Botschaft von Freiheit und Gleichheit unter den Menschen, und hoffnungsfreudig schlug ihr Herz, als Napoleon sie wirklich herbeirief,

[1]) Die wirkliche Meinung Maimunis s. Moreh Neb. III, 31. Fränkel lässt ihn sagen (fol. 4b): מצות התורה ותוקיה רומזים לצורות הנפרדות בעולם העליון ד׳ פרשיות שבתפילין רומזות לד׳ מחנות השכינה וכן ד׳ ציציות עם ח׳ חוטין רומזין לד׳ צורות שנחלקו בהן ח׳ גלגלים ורמוז על זה הענין באמרם הקב״ה מניח תפילין וכו׳.

[2]) Es sind folgende: 1. פרק השג יד zum Talmud von s. Vater; 2. די לחכימה und 3. רמיזי לילה gleichen Inhalts von dems.; 4. פסקי דינין v. s. Grossvater R. Hirschel; 5. עטרת זקנים zu den Agadoth des Talmuds u. zu den Midraschim von dems.; 6. מקור ברכה über die 613 Gebote; 7. אילת אהבים und 8. אשת נעורים Noten zum Talmud u. zur Mischnah von ihm selber mit vielen Bemerkungen s. Grossvaters R. Isaak Joseph und des R. Jes. L. Berliner; 9. ילד שעשועים von ihm über alle talmud. Agadoth; 10. זכרון לראשונים Quellennachweis zu den halachischen Compendien; 11. משבית מלחמות und 12. אור זרוע גדול von R. Isaak aus Wien mit den Noten seines Vaters. Was aus allen diesen Schriften geworden, ist unbekannt. Nur das zuletzt genannt Mscr. liegt der ed. Szytomir des אור זרוע zu Grunde (Zunz, Ges. Schriften III, 131). Welche Bewandtniss es mit dem angeblichen Naftali Hirsch ben Mordechai Theomim, dem Verf. eines Commentars פרדס קטן zur ersten Pforte des חובות הלבבות (Frankf. a. O. 1779. 8) hat, welcher dieselben Schriften als Werke seines Vaters und seiner Grossväter aufzählt (Benjacob ש 994, vgl. meine Anzeige in MS. XXX, 378 ff.) ist mir zur Stunde noch ein Räthsel. Es ist meinen Bemühungen bisher nicht gelungen, des Buches שער היחוד habhaft zu werden.

um über Recht und Gesetz mit ihnen zu reden. Im Jahre 1807 tagte das Sanhedrin in Paris. Wie musste sich der Geist Lewin Saul Fränkels an solchen Hoffnungen berauschen. Von seinem Vater mit der heissen Sehnsucht nach Geistes- und Gedankenfreiheit begabt, hatte er in dem grossen Irrgarten des Wissens von allen Blüthen genascht und aus ihnen mit dem Honig ohne Wahl auch verheerendes Gift gesogen.

In demselben Jahre 1807[1]) bat er um einen fünfmonatlichen Urlaub und einen Pass zur Reise nach Paris „in dringenden Familien-Angelegenheiten". Da er für hinreichende Vertretung in seinem Amte Sorge getragen hatte, so stand seinem Verlangen im Grunde nichts entgegen. Nur weil die Kammer glaubte bedenken zu müssen, der Landrabbiner könne die Absicht haben, bei dem in Paris tagenden Sanhedrin als Vertreter der schlesischen Juden eine Rolle zu spielen, schickte sie den Antrag an den Minister und stellte ihm die Entscheidung anheim. Dieser verfügte, dass von den Aeltesten und Vorstehern der Juden-Gemeinde über die Familien-Verbindungen des Landrabbiners in Paris Bericht einzufordern sei[2]). Da die Letzteren jede Wissenschaft ablehnten, wurde Fränckel vor die Juden-Commission geladen und gab Folgendes zu Protokoll[3]). „Seine Grossmutter, eine geborne Golde David Cohen aus Glogau, sei an den Berliner Landrabbiner Hirschel Loebel verheirathet gewesen[4]). Der Vetter von ihrem Vater, mit

[1]) StA. MR. XV, 10 Bericht der Kammer an den Minister vom 3. Septbr. 1807.

[2]) D. d. 4. Septbr.

[3]) Am 9. September.

[4]) Die Angabe ist richtig. Golde, Tochter des David Teble ha-Cohen, st. in Berlin am 1. Mai 1794 (Landshuth a. a. O. S. 114). David Teble ha-Cohen ist offenbar identisch mit jenem David Salomon (דוד זלמן פון גלוגא), dessen Siegel und Unterschrift „אלש ב״א שמאנר" eine schon erwähnte (oben S. 238 Anm. 1) Urkunde, d. d. Glogau 21. März 1726, aufweist. Sein Siegel zeigt auf dem Schilde zwei segnende Priesterhände und über dem gekrönten Helm einen wachsenden Mann in jüdischer Kleidung mit einer Wagschale in der rechten Hand. David Salomon (vermuthl. David b. Salomo ha-Cohen) war, wie die Consignation der Glogauer Juden, d. d. 31. Januar 1722 (StA. AA. II. 21b— 8 Bogen folio—) lehrt, ein reicher Mann, der von seinem Gelde lebte. Eine Eingabe der Glogauer Judenschaft vom 10. Januar 1722 unterzeichnet er als Dritter (StA. AA. II 21f), eine andere vom 10. Febr. 1731 als Erster der sieben Aeltesten. (StA. Glogau II Juden-Verehelichung 1708—1733). Wäre die Vermuthung begründet, dass David Salomon ein Verwandter des gleichzeitigen Glogauer Rabbiners Naftali b. Chajjim ha-Cohen — in jener Consignation Nafftahle Cohen genannt — gewesen sei, der etwa 1721—1733 fungirte, und dessen gleichnamiger Grossvater (Naftali ha Cohen) in Prag ansässige Brudersöhne Namens David und Isaak gehabt hat (Zunz GV. 239. LG 429. הגשר Jahrg. 4. S. 112 ff.), so ergäbe sich zwischen Fränckels Grossmutter Golde

Namen David Isaak Cohen, welcher sich zu der Zeit in Prag aufgehalten, wäre anno 1759 zur Christlichen Religion übergegangen und von dem damaligen Grafen von Palvy als Pflegekind angenommen und bei seinem Tode mit einem Legat von 300,000 Fl. dotirt worden, weil ihm bei der Taufe der Name Carl Anton von Palvy beigelegt worden sei. Dieser Carl Anton von Palvy wäre hierauf als Kayserl. Major in Dienste getreten, hätte sich in den Nieder Landen Güter erkauft und sich daselbst verheirathet. Mit seiner Frau hätte er einen Sohn erzeugt, dessen Vornamen ihm — dem Comparenten — bis dato noch unbekannt seien. Dieser sein Sohn wäre in der Folge Kayserl. Hauptmann geworden, wäre bei den damaligen Unruhen in Franckreich in Gefangenschaft geraten und als Emigrant aus dem Lande gegangen. Als in der Folge der Kaiser Napolion sehr viele aus der Emigranten Liste ausgestrichen, wäre auch er mit unter diesen gewesen, worauf er in die französischen Lande wiederum zurück gekehrt und ohne bewuste Erben verstorben sei. Er — Comparent — wäre hier mit einem gewissen französischen Hauptmann Pallirasch bekannt geworden, der ihn auf die Pariser Zeitungen, in welchen der Todesfall des von Palvy annoncirt worden, aufmerksam gemacht", und beantrage nun, um sein Erbrecht geltend zu machen, einen fünfmonatlichen Urlaub zur Reise nach Paris. Dieses Protokoll sandte die Kriegs- und Domänen-Kammer dem Minister mit dem Bemerken ein, dass sie die ganze Erbschafts-Geschichte zwar für eine Chimäre halte, dennoch aber vorschlage, den gewünschten Pass zu ertheilen. Einerseits sei der Landrabbiner „gewiss nicht der Mann, der von den Juden als Vertrauensmann nach Paris geschickt werden würde", und andererseits würde er, falls die Landesbehörde ihm den Pass verweigere, einen solchen von dem französischen Marschall Mortier, der damals in Breslau commandirte, ohne Weiteres erhalten.

---

und dem angeblichen Apostaten David Isaak Cohen etwa folgendes weitläuftige Verwandtschafts-Verhältniss:

Isaak b. Simson b. Gerschom b. Akiba ha-Cohen

Chajjim, R. in Nicolsburg, Prag u. Posen			Naftali, R. in Lublin	
Simson, R. in לעסלי (Inowraclaw)	Isaak (Zunz G. V. S. 239)	David in Prag	Chajjim	Isaak
	Salomon	Isaak	Naftali, Rabb. in Glogau	Naftali, Rabb. in Posen u. Frankf. a. M.
	David Teble	David		
	Golde			

Auf diese Auseinandersetzung hin erhielt er seinen preussischen Pass und verliess die Heimat. Vor seiner Abreise richtete er ein „Sendschreiben an seine Glaubensgenossen in Betref (!) der neuesten merkwürdigsten Ereignisse in der Christenwelt“. In wohltönender, entschieden rhetorischer Sprache lenkt er ihre Aufmerksamkeit auf zwei Thatsachen, die ihm von grösster Wichtigkeit erscheinen. Er beginnt mit den salbungsvollen Worten: „Allen wahren Verehrern Jehovahs meinen ehrerbietigen Gruss zuvor!“ und preist zuerst das Glück, welches den Juden durch den Zusammentritt des Sanhedrin, das „Napoleon der Grosse und Unüberwindliche“ berufen habe, nahe bevorstehe. „Verschliesst eure Herzen uud Ohren der Wahrheit nicht,“ ruft er ihnen zu. „Auch Christen können und dürfen euch belehren; das heisst, solche Christen, auf denen der Geist Jehovahs ruht! Prüfet daher die Beschlüsse des hohen Sanhedrins in Paris, gebt dessen Aufruf zum Guten Gehör! Auch jüdische Gelehrte sind Beisitzer dieser hohen Versammlung. Es kann und darf daher kein Misstrauen gegen dasselbe obwalten, als wolle es, unserer heiligen Religion zuwider, irgend eine Reform vornehmen. Denn dafür sorgt gewiss der Gott unserer Väter, dass unsere Religion unverändert bleibe, bis der Zeitpunkt eintritt, wo nur Ein Hirt und Eine Heerde sein wird. Und dieser Zeitpunkt, ich sage es mit freudigem Entzücken, ist nicht mehr fern, meine Geliebten! Die Vorbereitungen dazu sehen wir vor Augen, wenn wir die in Rede stehenden Ereignisse in Betrachtung ziehen.“ (S. 7 f.)

Als das zweite, „in seinen Folgen vielleicht noch wichtigere, wenn auch minder bekannte Ereigniss“ bezeichnet er sodann „das Buch betitelt: Widerlegung der Vorurtheile für und wider das Christenthum nebst Vorschlägen zu einer Universal-Kirchen-Reform, Vereinigung aller Religionen, und Organisation eines Weltgerichtes, das hauptsächlich in solchen Fällen, wo gegenwärtig Krieg zu führen nöthig ist, entscheidet, und somit allen Völkern, Königen und Fürsten einen ewigen Frieden sichert. Der gesammten Menschheit zur Prüfung vorgelegt von C. F. H*h*.“ (S. 4 f.) Die Schrift werde in wenigen Monaten in allen Buchhandlungen zu haben sein, da bereits mit dem Druck derselben angefangen worden sei. Die Art und Weise, in welcher der Landrabbiner den Inhalt des abenteuerlichen Büchleins, den der Titel vollständig wiedergiebt, vertheidigt und „allen, allen Menschen“ an's Herz legen möchte, offenbart uns klar und deutlich seine ganze religiöse Haltlosigkeit. Der Gedanke der Toleranz, der im 17. Jahr-

hundert durch Blut und Eisen sich zum endlichen Siege durchgerungen hatte, war in den grossen Kämpfen des 18. allmählich zu dem einseitigen Bestreben ausgeartet, auf Kosten der geschichtlich gewordenen Besonderheiten diejenigen gemeinsamen Grundgedanken, auf welchen die gegebenen Gestaltungen beruhen, übermässig in den Vordergrund zu schieben. Alle Unterschiede in Politik und Religion sollten in einem schrankenlosen Meer menschenbeglückender Freiheit und Gleichheit endgültig ertränkt werden. Diese Freigeisterei und Aufklärung beherrschte mit solcher unwiderstehlichen Gewalt die Gemüther der Christen und Juden, dass nur die weisesten und besonnensten der Zeitgenossen, wie Moses Mendelssohn Einer war, die Unmöglichkeit erkannten, mit Hilfe philosophischer Theorien die Abgründe zu überbrücken, welche eine tausendjährige geschichtliche Entwickelung geschaffen hatte. Selbst David Friedländer, der Typus nüchternster Verständigkeit, liess sich dazu hinreissen, den abenteuerlichen Gedanken auszusprechen, das Christenthum dürfe nur einige Dogmen, das Judenthum nur einige Ceremonien aufgeben, um die Einigkeit beider Religionen dauernd herzustellen. Auf diesem selben trügerischen Grunde ruht L. S. Fränckels religiöse Anschauung. Er ist überzeugt: „der Messias wird allerdings kommen, uns erlösen und erretten aus allem Elende! Auch die Christen glauben dies, auch sie glauben, das Reich Gottes werde nun bald kommen.“ (S. 8.) Insbesondere bittet er die Könige und Fürsten, die das Glück der Völker in den Händen haben, das Buch seines anonymen Freundes mit Aufmerksamkeit zu lesen. „An euch alle,“ sagt er zu ihnen, „will sich derselbe wenden, ihr Götter der Erde! — keiner der Grossen in Europa soll übrig bleiben! Möchtet ihr doch, als Stellvertreter der Gottheit, auch eben so mild und gütig wie sie, auf das Schreien der Armen und Elenden hören, in deren Namen der Verfasser jenes Buches zu euch ruft, aber euch auch zugleich die Mittel anzeigt, durch welche ihnen geholfen, und des Schreiens ein Ende gemacht werden kann! So unmassgeblich seine Vorschläge auch sind, so sind und bleiben selbige dennoch — meinem geringen Dafürhalten nach — die einzigen, durch welche der Menschheit geholfen werden kann.“ (S. 10.) Seine Glaubensbrüder aber fordert er dringend auf, den Christen, die ihnen die Bruderhand reichen, mit Liebe und Vertrauen entgegen zu gehen. „Die Herzen der Edlen und Rechtschaffenen unter allen Zonen — unter allen Religionsparteien,“ ruft er ihnen zu, „sind ja längst einig, unter ihnen waltete nie ein Streit ob, denn sie alle hielten sich von jeher zur Tugend und

Frömmigkeit verpflichtet.. Sie werden sich gewiss nicht sträuben oder widerstreben,' wenn von Reformen des Religions-Cultus oder von einer Vereinigung mit andern Religionsparteien die Rede ist?! Und auf den Namen eines Edlen und Rechtschaffenen wird doch gewiss ein Jeder Anspruch machen wollen, dem Ehre und Schande nicht gleichbedeutende Worte sind, und dem es um wahre Glückseligkeit im Himmel und auf Erden zu thun ist?! Nicht blos unser Glaube, unsere Meinung wird uns einst bei Gott rechtfertigen — wenn wir uns nicht auch, edel und rechtschaffen zu handeln, bestreben? Und ist dies wohl edel und rechtschaffen gehandelt, wenn wir uns, wegen der Verschiedenheit unseres Glaubens und unserer Meinung, entzweien, einander anfeinden, hassen und verfolgen?? Wir bedürfen daher alle, Juden und Christen, Türken und Heiden, einer Reform — denn bei uns allen findet leider dies Entzweien, dies Anfeinden, dies Hassen und Verfolgen noch immer statt . . . Wohlan, meine Brüder! beherziget dies . . . und gehorcht der Stimme des Rufenden, er sei ein Christ oder Jude! Jehovah bedient sich der Menschen als Werkzeuge — wollt ihr ihm Vorschriften machen, wen er dazu wählen solle? Und vielleicht giebt es auch wirklich unter den Christen grössere Glaubenshelden und thätigere Menschenfreunde als unter uns, die wir alles durch Wunder erwarten und uns dadurch untüchtig machen, Gottes Werkzeuge sein zu können?!" (S. 11. ff.) Ja noch mehr. Berauscht von dem Bewusstsein des nahen messianischen Heiles, und erfüllt von dem Bestreben, seinen Eintritt thatkräftig zu fördern, erbietet er sich Dinge nachzuweisen, die nicht nachzuweisen sind, Dinge, von denen er in eitler Selbstverblendung vergisst, dass sie von jüdischem Standpunkte aus für die Lösung der Messiasfrage gänzlich belanglos sind. „Hierbei kann ich nicht umhin," theilt er den Juden mit, „euch ein Vorurtheil zu benehmen, welches ihr noch immer unter euch hegt. Ihr glaubt nämlich: Christus sei nicht vom Stamme David. Ich behaupte aber das Gegentheil und will es euch aus der Tradition des Talmuds — worinnen es deutlich und klar enthalten ist, dass Christus von David abstamme und zu unserem Geschlecht gehöre, beweisen! Hierüber waltet gar keine Dunkelheit ob; auch sind die Verfasser des Talmuds keineswegs verschiedener Meinung hierüber, sondern stimmen, was diese Behauptung anbetrift, völlig mit einander überein! Wer hierüber mehr Licht haben will, der wende sich geradezu an mich, so wie ich auch überhaupt, da ich in Kurzem nach Paris reise, es gern sehen würde, wenn Einer oder der Andere — es sei unter Juden oder

Christen — mir sein Zutrauen schenken möchte. Vielleicht dass irgend Jemand einen Plan, der zum Wohl der Menschheit oder zur Vereinigung der Religionen abzweckt, oder ein seltenes Buch oder aber Manuscript besitzt, welches der Mittheilung an ein hohes Sanhedrin werth ist; ein solcher wende sich an mich." (S. 13. f.) Er verspricht, alle Aufträge, die sich mit der Gewissenhaftigkeit eines rechtschaffenen und religiös denkenden Israeliten vertragen, mit Vergnügen auszurichten, kündigt an, dass er nach fünf Monaten seinen Landrabbiner-Posten in Schlesien wieder anzutreten gedenke, und schliesst mit Gebet und Segen für sich und seine Brüder [1]).

Welchen Eindruck dieses Sendschreiben auf die Juden gemacht hat, können wir uns denken. Wer den Träumen des Schreibers folgte, ging den Irrlichtern nach, die damals so Viele aus der angestammten Religion in eine fremde führten. Die Frommen aber, welche der Landrabbiner überzeugen und gewinnen wollte, waren schnell fertig mit dem Urtheil über einen Mann, der den hochgelobten Namen Gottes unnütz im Munde führte und im Tone eines Juden-Missionars sie anzureden wagte.

Noch im September 1807 zog Lewin Saul Fränkel nach Paris, wo wir seine Spur verlieren. Aber im Januarheft der Schlesischen Provinzial-Blätter von 1809 lesen wir den Bericht: „Der Ober-Landrabbiner der Schlesischen Juden ausser Breslau Lewy Schäuels Sohn Fränkel, tritt wegen geänderter Glaubens-Ueberzeugung zur katholischen Religion über. Er hat in dieser Absicht seine Entlassung als Ober-Landrabbiner und adjungirten (!) Rosch Beth Din nachgesuchet." So führte die Verirrung der Zeit und das eigene, schrankenlose Streben nach Aufklärung, Fortschritt und Reform den bedauernswerthen Mann, welchem weder geniale Begabung und mannigfaches Wissen noch ein

[1]) Das Sendschreiben unterzeichnet er: Lewy Schauelssohn Fränkel. Es trägt am Schluss das Datum: „Geschrieben Breslau, den 28. Ab 5567, nach der christlichen Zeitrechnung aber den 1. Sept. 1807." Die Broschüre (Breslau, 1807. In Commission bei Adolf Gehr. 16 SS., 8) ist äusserst selten. Ausser meinem Expl. kenne ich nur noch eines im Besitz der Bresl. Stadt-Bibl. Die letztere Bibl. besitzt auch das im Text erwähnte Büchlein: „Widerlegung der Vorurtheile etc. von C. F. H*h*." Der christl. Verf., der vermuthlich Hahn hiess, giebt an, in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in Oels geboren zu sein, und will erst dann seinen vollen Namen nennen, wenn seine beglückenden Ideen die Anerkennung, die sie seiner Meinung nach verdienen, gefunden haben werden. Eine ausführliche Analyse und wohlwollende Würdigung des Schriftchens s. in den Schl. Prov.-Bl., Jahrg. 1808, Lit. Beilage, S. 55—61. 65—69.

warmes Herz für die Leiden seiner Brüder abzusprechen ist, am Ende zur Treulosigkeit gegen den angestammten Glauben seiner Väter. Vergessen sind die Eindrücke der frommen Jugenderziehung unter der Leitung der gesetzestreuen Lehrer und Meister, erloschen die Erinnerung an die Trefflichkeit der grossen Ahnen angesichts der verderblichen Mächte, die ihn umgarnten. Das väterliche Erbe der Pietätslosigkeit, die verworrene Hoffnung auf Bonapartes messianischen Beruf, die unklare Schwärmerei für das wiederhergestellte Sanhedrin, vielleicht auch jene dunkle Erbschaftsgeschichte[1]), wirkten unheilvoll zu seinem Verderben zusammen.

Auch im neuen Glauben hat er, wie man erzählt, die ersehnte Ruhe und Befriedigung nicht gefunden[2]). Es wird berichtet, dass er elend und reumüthig durch ganz Europa von Ort zu Ort gewandert sei, nirgends länger als bis Sonnen-Untergang verweilend, überall aber in einem Bündel die gelehrten Schriften seiner Väter mit sich führend. In jedem Bethha-Midrasch, wo er rastete, habe er in den Büchern, die er studirte, gelehrte Anmerkungen an den Rand geschrieben, und die ansässigen Gelehrten hätten den genialen Scharfsinn des ruhelosen Wandersmannes, der ihren Blicken längst entschwunden, angestaunt und vergeblich nach seinem Aufenthalt geforscht. So kam er[3]), elend und gebrochen an Leib und Seele, nach Frankfurt am Main in's jüdische Krankenhaus. Von hier aus schrieb er einen zerknirschten Brief an den Vice-Oberlandesrabbiner von Berlin, R. Meir Simon Weil, den Nachfolger seines Grossvaters, in welchem er keine Sünde verbarg und keine Verirrung beschönigte. Am Donnerstag in der Frühe, den 27. Marcheschwan 5576, d. i. am 30. November 1815, erlöste ihn hier der Tod von seinen Leiden. Man hat ihn wie einen gemeinen Mann begraben. Niemand hielt dem letzten „Ober-Landrabbiner der schlesischen Juden" eine Leichenrede. Kein Leidtragender stand an seinem Grabe[4]).

---

1) Die üblichen Handbücher und Adelslexica geben über die von Fränckel erzählten Vorkommnisse keine Auskunft. Auch in dem ungarischen Adels-Wörterbuch hat Professor Kaufmann nichts gefunden. Nach dem „Gothaischen Hofkalender" war bis 24. Novbr. 1879 ein Fürst Anton Karl (geb. 26. Februar 1793) Chef des fürstlichen Zweiges des Hauses Palffy von Erdöd.

2) Carmoly, העורבים ובני היונה, S. 42f. Dass er zum Christenthum übergetreten sei, erzählt C. nicht.

3) Rosenth. Bibl. Anh. (יודע ספר) Nr. 93.

4) Seine Mutter Sarah starb am 31 October 1810 in Berlin. Ob sie von seinem Vater geschieden gewesen (Landshuth a. a. O. S. 109), steht nicht fest. In

Als Levin Saul Fränckel Breslau verlassen hatte, verwaltete der von ihm eingesetzte Stellvertreter, R. Aharon Karfunkel, das ihm übertragene Amt und behielt seinen Titel bis zu seinem Tode [1]). Während seiner Amtsthätigkeit erschien das Gesetz vom 11. März 1812, welchem die preussischen Juden das Staatsbürgerrecht verdanken. Von nun an stand das Judenthum gesetzlich nicht mehr als ein selbständiger politischer und religiöser Organismus unter besonderer landesväterlicher Oberaufsicht. Was der einzelne Jude an Recht, Würde und Ansehen gewann, das büsste in gleichem Umfang das Judenthum als eine Gesammtheit ein. Titel, Rang und Befugnisse der Rabbiner wurden nicht mehr von den Staatsbehörden festgesetzt, und für das Amt des Landrabbiners gab es keine gesetzliche Grundlage mehr. Nur dem eigenthümlichen Umstande, dass die Breslauer Regierung während der mannigfachen wichtigen Veränderungen, welche von 1808—1821 in den obersten Provinzial-Behörden Schlesiens vor sich gingen [2]), die neue gesetzliche Lage des Judenwesens nicht mit ganzer Schärfe erfasst hatte [3]), ist es zuzuschreiben, dass auch Karfunkels Nachfolger noch, R. Abraham Tiktin [4]), als „Ober-Landesrabbiner bei der Israelitischen Gemeinde“ bestätigt und anerkannt wurde.

Berlin starben auch seine beiden Schwestern Marianne (geb. 1762) und Hanna (geb. 1764). Letztere war in erster Ehe an A. Herz, in zweiter an J. Meyer verheirathet.

[1]) Er starb 16. Januar 1816 — Rabbinats-Assessoren waren damals: R. Josua Falk b. R. Isaak Neumögen (gest. 8. Novbr. 1807); R. Salomo b. Ruben [Seligmann] Pappenheim (gest. 2. Maerz 1814 — wonach Zunz, Monatstage, S. 11, zu berichtigen. S. Schriften s. bei Steinschn. C. B. 6707. Zedner, S. 626) und R. Abr. Salomo b. Joël ha-Lewi gest. 14. August 1817.

[2]) Bis zum Tilsiter Frieden hatte Schlesien eine gegen die übrigen preussischen Provinzen abgeschlossene staatsrechtliche Sonderstellung. 1808 wurden zwei Regierungsbezirke (Glogau und Breslau), 1816 vier (Breslau, Liegnitz, Oppeln und Reichenbach) eingerichtet. 1821 wurde die Regierung zu Reichenbach aufgehoben

[3]) Siehe die Min.-Rescr. u. Verf. v. 17. Jan. 1817; 6. Mai 1821; 24. April 1821; 14. Febr., 14. März, 24. Juli und 10. November 1823 bei v. Rönne u. Simon a. a. O. S. 121. 146—148; vgl. 465 und 468.

[4]) Abraham b. Gedaljah Tiktin stammte aus Schwersenz, und war seit 1811 in Glogau und seit 5. September 1816 in Breslau Rabbiner. Er st. am 27. December 1820 in Breslau. Von seinen vielen Schriften ist nur פתח הבית 1820 im Druck erschienen. Ausserdem verfasste er 1. ברכת אברהם Noten zu Th. III d. Schulchan Aruch, 2. גנת ביתן Druschim zur Thora, 3. דבר בעתו Not. zur Ordnung Moëd, 4. דברי משפט, 5. דעת לחוקר Noten zum Th. II des Schulchan Aruch, 6. דר הבית,

Was aber der eine Enkel des bekanntesten und angesehensten schlesischen Landrabbiners Joseph Jonas Fränckel am Judenthum gesündigt, das hat der andere Enkel gut gemacht. Der Commerzienrath Jonas Fränckel[1]) gründete eine Reihe gemeinnütziger Wohlthätigkeits-Anstalten, um derentwillen die Stadt Breslau sein Andenken hoch und theuer hält. Das moderne Judenthum verdankt ihm die erste wissenschaftliche Bildungs-Anstalt für Rabbiner. Seit einem Menschenalter ist sie am Lebensbaum unserer Lehre ein neuer Zweig geworden, der fort und fort Blüthen jüdischer Wissenschaft treibt und Tausenden ihrer Bekenner edle Früchte der Sittlichkeit und Tugend reicht.

Noten zu Maimuni, 7. חוקר לדעת, desselben Inhalts wie Nr. 4, 8. מפתן הבית, über die Anzahl der religiösen Gebote, 9. מקום המשפט Noten zur Ordnung Nesikin, 10. פינות הבית RGA. Leichenreden hielten ihm R. Jacob von Lissa (gedruckt in s. ס׳ נחלת יעקב), R. Mose Kronik (unter d. Titel אבל יחיד gedruckt in s. ימין משה), Salomon Plessener (unter d. Titel: זכר צדיק לברכה) u. H. Miro. Seinem Enkel R. Gedaljah b. Salomo, der ebenfalls (bis 8. Aug. 1886) in Breslau Rabbiner war, verlieh Friedrich Wilhelm IV. am 30. Januar 1854 in einer romantischen Anwandlung den Titel „Kgl. Landrabbiner in Schlesien".

[1]) Er war der Sohn des Joel Wolf Fränckel (s. S. 254, Anm. 4; vgl. S. 253 Anm. 2 u. 3), und starb Dienstag, den 27 Januar 1846.

Barthold Dowe Burmania und die Vertreibung der Juden aus Böhmen und Mähren.

Nach seinen Depeschen an die Hochmögenden in den Jahren 1745—46.

Von

Prof. Dr. DAVID KAUFMANN.

Es gilt hier, den verspäteten Zoll der Dankbarkeit einem Wohlthäter der Juden abzutragen, wie sie deren nicht allzu viele gehabt, und in die Gedenkbücher der jüdischen Geschichte dauernd einen Namen einzuzeichnen, der seit nahezu anderthalb Jahrhunderten darin hätte prangen müssen, den Namen eines Staatsmannes, der mit einer unsere Tage tief beschämenden Menschlichkeit der Tröster und Retter unschuldig Verfolgter geworden ist, den Namen: Barthold Dowe Burmania. Ein treuer und rechter Sohn jenes Holland, in dem Staatsklugheit und Menschenthum niemals als Gegensätze galten und die erhabenen Gedanken der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit lebendig und in Anwendung waren, lange bevor sie formulirt und, was schlimmer ist, zu leeren und verlogenen Schlagworten herabgewürdigt wurden, entfaltete er als Gesandter der Generalstaaten am Hofe Maria Theresias in Wien in den Jahren 1745 und 1746 zu Gunsten der von dieser Kaiserin mit unbeugsamem Hasse verfolgten Juden eine Thätigkeit, zu der die Sendung der Hochmögenden, seiner Auftraggeber, ihn ermächtigte, mehr aber noch sein für Recht und Duldung erglühtes Herz ihn ermuthigte und begeisterte. Der Erfindungsgeist unserer Zeit hat ein Werkzeug ersonnen, in dem die Stimme der Menschen gleichsam eingefangen und zu beliebiger Erweckung für kommende Tage

aufbewahrt werden kann. Mir war es, wie wenn plötzlich durch solchen Zauber die Stimmen jener traurigen Vergangenheit lebendig würden, die warmen Töne mannhafter Menschenfreundlichkeit, aber auch die hässlichen Laute der Ohrenbläserei und Schadenfreude, das Zischeln der Verleumdung und ihrer doppelzüngigen Schlangen, als mir unter den Schätzen des Reichsarchivs im Haag die intimen Vorgänge jener Verfolgungsjahre ungeahnt in den Briefen entgegentraten, die Burmania als Zeuge und scharfer Beobachter des Lebens am Wiener Hofe an die Hochmögenden richtete.

Obgleich in der bändereichen Sammlung der Resolutiën der Staten-Generaal aus den Jahren 1744, 1745, 1746 längst die Beschlüsse vorlagen, die vom Rathe der Hochmögenden zu Gunsten der Juden von Böhmen und Mähren gefasst wurden, und in den freilich einer Handschrift gleich seltenen Briefen der holländischen Gesandten, die unter dem Namen der Nouvelles bekannt sind, selbst einzelne Briefe Burmanias in dieser Angelegenheit gedruckt zu finden waren, so ging doch diese rettende That der Republik bislang nur wie eine dunkle unbeglaubigte Mär durch die jüdische Geschichtsforschung [1]). Von Burmanias Auftreten war es vollends stille [2]). Nur die holländische Staaten- und Gelehrtengeschichte hatte längst von seinen Verdiensten für die Rettung der Juden in Böhmen Kenntniss genommen. Henrik van Wyn [3]) kennt den Widerstand, den Burmania gefunden, und den Antheil, der ihm an dem Widerrufe jenes Austreibungsdecretes gebührt.

---

[1]) G. Wolf schrieb 1862 in L. Löws Ben Chananja V. 274: „Bezüglich der Verwendung der holländischen und englischen Regierung muss ich bemerken, dass im hiesigen Archive des k. k. Ministeriums des Aeusseren und des kaiserlichen Hauses sich kein derartiges Document vorfindet. Es ist auch bei dem Charakter der Kaiserin Maria Theresia nicht zu glauben, dass sie sich eine derartige Intervention in innern Staatsangelegenheiten hätte gefallen lassen. Vielleicht dass die Gesandten der betreffenden Mächte, mit denen die Kaiserin öfters persönlich verkehrte, mündlich Vorstellungen machten, was sich jedoch jetzt nicht bestimmt behaupten lässt."

[2]) Nur Carmoly, dessen Aufsatz aus Archives israélites 1850 in der Allgem. Zeitung des Judenthums 1850 p. 658—660 übersetzt erscheint, nennt Burmania. Ueber Carmolys Quelle s. M. Roest, Isr. Letterbode XII, p. 16. Die jüdischen älteren österreichischen Geschichtsquellen s. bei David Oppenheim, das letzte Exil der Juden in Oesterreich in der Wochenschrift: Die Neuzeit II (1862) p. 17 ff., 32 f., 45 f., 57 f., 68 f. Vgl. auch ib. p. 140 und Grätz IX, 393 f.

[3]) Byvoegsels en Anmerkingen bestaande in noodige Naleezingen voor de Vaderland[s]che Historie van Jan Wagenaer II, 407—9.

Scheltema[1]) und A. J. van der Aa[2]) heben diese Verdienste in der Biographie dieses Staatsmannes hervor. Gleichwohl verschweigt oder übergeht H. J. Koenen[3]) den Namen und die Sache, obwohl beide durch Isjbrand van Hamelsveld[4]) seit 1807 in die jüdische Geschichte waren eingeführt worden. Eine ansehnliche Zahl von Urkunden und Berichten ist in den letzten Jahren zur Aufhellung jener dunklen Vorgänge an's Licht gezogen worden, aber mit Burmania, dessen Briefe ich hier zum ersten Male nach den Originalien vorlege, gelangt der eigentlich klassische Zeuge zum Verhör, der allein mehr Klarheit über die innere Geschichte jener Tage verbreitet, als die zerstückten Aussagen der Uebrigen zumal.

Von den Leiden, die Friedrich der Grosse in den ersten zwei schlesischen Kriegen über die von seinen Truppen überschwemmten österreichischen Erblande brachte, ist auf die Juden in Mähren und Böhmen ein gerütteltes *doppeltes* Maass gefallen; sie litten *durch* die Preussen und *wegen* der Preussen. Einquartierungen und Kriegscontributionen, die der Feind ihnen auferlegte, wurden nach seinem Abzuge Quellen neuen Unheils, Beweise von Landesverrath und Einverständniss mit dem Gegner. Vielleicht bluteten sie für ihre Kenntniss und Uebung der deutschen Sprache, in der die Landesbewohner sie mit dem Eroberer verkehren sahen. Genug, der Verdacht war ausgesprochen, das Schlagwort gefallen, der Lüge wuchsen tausend Zungen, mälig, aber sicher ballte sich die Wetterwolke zusammen, aus der die Decrete vom 18. December 1744 und vom 2. Januar 1745 wie Vernichtungsschläge auf die unglücklichen Juden der zwei Kronländer niederfuhren. Durch Abraham Trebitsch[5]) sind wir über die Leiden und Drangsale unterrichtet, die bereits 1742 die mährischen Juden heimsuchten. Am 14. März kam aus Brünn ein Patent, dass bis zum 20. jenes Monats 50 000 Gulden von der Judenschaft dahin einzuliefern seien, „widrigenfalls alle Juden allerorten, wo sie in Mähren anzutreffen seien, geplündert und niedergemacht würden". Wohl gelang es Diego d'Aguilars[6]) edlen Bemühungen, dieses Paschastücklein in Wien rechtzeitig niederzuschlagen, allein der Frühling brachte neue

1) Staatkundig Nederland I. 190.
2) Biographisch Woordenboek der Nederlanden VI, 320–1.
3) Geschiedenis der Joden in Nederland.
4) Geschiedenis der Joden 1. Ed. 1807; 2. Ed. 1808 p. 350–1.
5) קורות העתים Lemberg 1851 [f. 3b].
6) Vgl. L. A. Frankl, Inschriften des alten jüdischen Friedhofs in Wien p. XIX f., Allg. Zeit. des Jud. 1854 p. 630 ff.; 656 ff.; G. Wolf, Geschichte der Juden in Wien p. 68 f., L. Oelsner in Wertheimers Jahrbuch für Israeliten 1856/7 p. 305 ff.

blutige Heimsuchungen. Eine bitterböse Ironie der Geschichte! Friedrich der Grosse, der Preussenkönig, galt beim Pöbel als Vater der Juden [1]; die abgezwungenen Lieferungen waren eitel Kindesliebe. Die ungarischen Regimenter übernahmen die Rache für solchen Verrath. Die wilden Kriegsvölker, die unter der Führung abenteuernder Condottieri wie Heuschrecken über die Gegenden niederfielen, welche der Feind verlassen hatte, griffen mit Freuden den billigen Vorwand auf, um ohne Federlesen die Juden auszuplündern und niederzumachen. An vielen Orten machten die Bauern mit den Huszaren gemeine Sache; Kremsier, Rausnitz, Boskowitz und viele andere jüdische Gemeinden Mährens bluteten unter den Streichen einer entfesselten Soldateska.

Dieselben Vorgänge wiederholten sich, jedoch in grösserem Maassstabe, in Böhmen. Kaum waren die Preussen abgezogen, als die Gottesgeissel der entsetzlichen Panduren über Land und Leute, besonders aber über die jüdischen Gemeinden sengend, plündernd und mordend hereinbrach [2]. Raudnitz, Neu-Bydžow, Soborten, Teplitz, Böhmisch Leipa wurden am Ärgsten unter den Landgemeinden Böhmens heimgesucht [3], aber das traurigste Schicksal harrte der hauptstädtischen Gemeinde Prag. Wir sind durch die Relation der Augenzeugen, welche die Notabelnversammlung von Augsburg am 4. Januar 1745 ihrem Briefe an die Gemeinde Venedig beischloss [4], durch die Hülferufe Jonathan Eibeschützers an die Gemeinde von Rom [5], durch Nethan'el Weil [6] und durch andere Quellen [7] von den Schreckensscenen unterrichtet, die nach dem Abzug der Preussen aus Prag am 26. November 1744 in der Judenstadt sich abspielten. Als hätten die wilden Kriegsvölker es bereits geahnt, dass die Unglücklichen, auf die sie einhieben, bald völlig vogelfrei erklärt werden sollten, stürzten sie sich mit ungestörtem Behagen auf die jüdischen Quartiere

---

[1]) Trebitsch a. a. O. [f. 3a].

[2]) S. Vehse, Geschichte des österreichischen Hofs und Adels, VII, 153.

[3]) Frankel-Graetz, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums XXXIV, 51, 54, 272.

[4]) Ib. 54, 58.

[5]) Ib. XVI, 426 ff. Es ist nicht „auffallend", wie das. Grätz meint, dass von den Leiden der mährischen Juden darin keine Rede ist, da der Brief offenbar vor dem 2. Januar 1745 geschrieben wurde. Vgl. יערות דבש ed. Sulzbach f. 45b.

[6]) Im Nachwort zu קרבן נתנאל.

[7]) Der Bericht Mose b. Bezalel Lewis ist noch ungedruckt; s. N. Brüll in Mtschr. XXXIV, 272. Vgl. auch Podiebrad-Foges, Alterthümer der Prager Josefstadt 3. Aufl. p. 87 ff.

von Prag; ekle Raublust, plünderungssüchtiges Mordgesindel gab sich den Anschein vaterländischer Gesinnung. Sie hatten ihre Straflosigkeit nur vorweggenommen; am 18. December erliess Maria Theresia „aus mehrerlei bewegenden höchst triftigen Ursachen“ das Decret, dass die Juden sammt und sonders Prag bis Ende Januar, ganz Böhmen aber bis Ende Juni 1745 zu räumen hätten. Aus Furcht jedoch, dass „der gemeine Pöwel in die Gedanken gerathen möchte, dass die Juden Ihro Mayst: allerhöchste Ungnade gefallen sein, folglich umb desto füglicher Von denen Christlichen Innwohnern bekrenket werden können“, wurde durch Decret vom 24. December die Sicherung ihres Lebens und Eigenthums den Behörden aufgetragen[1]).

Was jene triftigen Ursachen gewesen sein mögen? Vergebens war es zu raisonniren, Vermuthungen sich hinzugeben, Unschuld zu betheuern; das Decret war da, mit der ganzen Brutalität einer Thatsache. Wie ein blutrother Komet aus den Tiefen des Weltenraumes herauftaucht und sich an den Himmel stellt, so war das Verhängniss über die Juden Böhmens hereingebrochen, furchtbar, unabweislich. Wohl munkelte man von allerlei ernsthaften Beweggründen, und wie immer hundert falsche Erklärungen bei der Hand sind, wo man die einzige wahre nicht kennt, so waren auch hier die Gründe wohlfeil wie Brombeeren. Man wusste von Schätzen, die angeblich die Juden an die Preussen verrathen hätten. Das klang um so wahrscheinlicher, als jede grosse Familie in Prag einen oder mehrere Hofjuden hielt, die ihre Angelegenheiten besorgten und von allen Reichthümern und deren Verstecke Kenntniss hatten[2]). Andere sprachen von noch wichtigerem Vorschube, den die Juden dem Feinde geleistet hätten, von Hochverrath und verbrecherischer Untreue gegen das Vaterland. Es war kein wahres Wort an diesen Beschuldigungen, aber das war in der Geschichte der Juden allezeit gleichgültig; es genügte, dass die Anklagen da waren; das war Grund genug, die härtesten Beschlüsse zu fassen. Wir wissen jetzt durch Burmania (XIV), dass im Ganzen drei Juden in Prag auf christliche Zeugnisse hin der Unterstützung des Feindes bezichtigt wurden; kein Einziger konnte überführt werden, Keinem wurde der Process gemacht, dafür aber — allen Juden das Urtheil gesprochen.

Es muss zur Ehre der Kaiserin angenommen werden, dass sie von diesem Thatbestande Nichts wusste. In dem Zusammenbruche

---

[1]) E. Wehli in Ben Chananja V, 273.

[2]) Dies berichtet Henrik van Wyn a. a. O., gestützt auf ein Missive aus Dresden im Europäischen Merkur 1745 Th. 1, p. 128.

aller Vertrauenswürdigkeit und Unterthanentreue, den sie erlebte, musste es besonders ihren Zorn wecken und ein unerbittliches Strafgericht heraufbeschwören, als es von den Rathgebern, denen ihr Ohr offen stand, ihr beigebracht wurde, dass auch die Juden, diese geduldeten Schutzknechte, sich abspenstig und dem ihr so tief verhassten Feinde ergeben erwiesen hätten. Durch Erziehung und Umgebung den Juden nicht sonderlich gewogen, ja im Herzen abhold, bedurfte sie nur dieser furchtbaren Veranlassung, um alle Regungen des Erbarmens in ihrem sonst dem Mitleid so zugänglichen Gemüthe gegen den unseligen Stamm gewaltsam zu ersticken. Ihre Soldaten meuterten, Desertionen verheerten die Regimenter, der Hochadel Böhmens huldigte Karl Albert, ihre allezeit getreue Geistlichkeit, die Stände hatten ihn als König von Böhmen anerkannt[1]), man hatte die Verträge ihr gebrochen, sie sah nirgends Verlass, überall Verrath, jetzt hatten in dem allgemeinen Erdbeben angeblich auch die Juden die Treue gebrochen, so sollten wenigstens diese die Strafe und Rache für die verletzte Majestät, an die Maria Theresia glaubte, in ihrer ganzen Furchtbarkeit kennen lernen. Leidenschaftlich, unversöhnlich, verbittert, wie sie war, kannte sie in ihrem Zorne gegen die Juden keine Grenzen; es war Philipp Josef Graf Kinskys, ihres böhmischen Oberstkanzlers, Verdienst, wenn das Decret nicht vollends auf augenblickliche Räumung von ganz Böhmen lautete[2]). Aber an dem einmal gesetzten Termine wollte sie nicht weiter rütteln lassen; von den Juden sollte vor ihr nicht mehr die Rede sein. Wer es vor ihr wagte, der Fürbitte für die Verstossenen das Wort zu leihen, und mochte er ihr erster Würdenträger sein, bekam Antworten zu hören, die sich nicht wiedergeben liessen[3]). Abgesandte der böhmischen Juden, die den Hof zu erweichen gekommen waren, wurden ungehört zurückgewiesen[4]). Ein Jude, der sich im Burghofe würde blicken lassen, sollte in den Kerker geworfen werden[5]). Was nützte es, dass die Wiener Juden, Aguilar, Eskeles, Wertheimer, Oppenheim, Hirschel, Sinzheim, Arnstein und wie sie alle hiessen, die Lieferanten und Hofjuden, bei den Fürsten und Grossen des Reiches sonst allezeit freien Zutritt und offenes Gehör fanden; den Lautesten versagte die Stimme, den Muthigsten entfiel

[1]) S. Vehse a. a. O. 159 ff.: Strafgericht über die böhmische Aristokratie.
[2]) Mtschr. XXXIV, 59.
[3]) Ib. 58.
[4]) Van Wyn a. a. O.
[5]) Mtschr. a. a. O.

das Herz. Die Behörden mussten, so sie in Actenstücken auf die Austreibung zu sprechen kamen, erst ihre Unbefangenheit, d. h. ihren aus ihrem Vorleben sattsam erhärtbaren Judenhass genügend documentiren. So erklärte die böhmische Hofkanzlei am 17. December[1]), noch einen Tag vor dem Decrete: „Bei diesem Entschluss ist die treugehorsamste Cantzley im mindesten nicht gesinnt, solche Sachen einzuwerfen und vorzubringen, welche zu dessen Stockung und Hinderung gereichen könnten, sondern es zeigen vielmehr die neuen und alten Priora, dass die Cantzley sowol, so lang ich dermalen Obrist Cantzler derselben vorzustehen die allerhöchste Gnade habe, als auch im vorigen und schon alten Zeiten ihres Orths allezeit dafür gewesen, dass die Judenschaft aus E. M. K. Böhmischen Erbländern wo möglich hinausgebracht oder doch auf eine unschädliche und das Publikum nicht beschwerende Anzahl reducirt werden möchte.“ Ebenso zaghaft lässt sich noch am 9. Nevember 1745 die böhmische Statthalterei[2]) in ihrem Berichte an die Kaiserin vernehmen: „Diese Ew. Maj. treugehorsamste Canzlei kann sich auf alle neuere und ältere Anteacta beruffen, dass sie dem anwachsenden Judenthumb niemals das Wort gesprochen, sondern vielmehr bey allen Gelegenheiten, was zur Herabbringung sothaner Kaste in publico nur immer vorträglich geschienen, allerunterthänigst vorzustellen getrachtet hat.“ War Maria Theresia schon durch ihre unbeugsame, Widerspruch und Widerruf ausschliessende, auf ihre Herrschergewalt erpichte Natur mündlichen Vorstellungen unzugänglich, so machte der delicate Zustand ihrer Gesundheit, ihre jetzt so natürliche Reizbarkeit selbst den Versuch einer Fürbitte zur Unmöglichkeit. Gesegneten Leibes, jeder Stunde ihrer Entbindung gewärtig[3]), konnte sie die Zurückhaltung in der Sache der Juden als berechtigte Schonung fordern. Am 1. Februar 1745 genas sie eines Prinzen, Karl Josephs, der, ein Liebling seiner Eltern, in der ersten Jugendblüthe am 18. Januar 1761 dahingerafft wurde. Aber die Juden konnten nicht warten. Das bewies am Schlagendsten der neue Prinz, der genau einen Tag, nachdem sie Prag hätten verlassen sollen geboren wurde. In ihrer Noth richteten sich ihre Augen auf das Ausland. Wohl hatten die Prager Juden an einzelne ihrer einflussreichen

---

1) S. G. Wolf, Die Vertreibung der Juden aus Böhmen, im Jahrbuch für die Geschichte der Juden IV, 159.

2) Ib. 170.

3) S. Burmanias Brief III.

Brüder in fremden Staaten, so z. B. an den bei den Staaten von Holland hochangesehenen Benedictus Levi Gomperz[1]) in Nymwegen sich um Verwendung bei der Diplomatie gewendet, allein die Absendung der Briefe war unsicher, da sie bewacht und abgefangen werden mochten[2]); die „Interceptionen" waren noch im Schwange. Aber die Unglücklichen standen nicht allein; eine rührende Bewegung aufopferungsfähigen Zusammengehörigkeitsgefühls ging durch die jüdischen Gemeinden des In- und Auslandes; die verschont Gebliebenen übernahmen es, für die so hart Betroffenen die Barmherzigkeit der Höfe durch Vermittelung ihrer jüdischen Brüder in fernen Ländern wachzurufen. Von den Notabeln in Augsburg, Allen voran von dem weithin berühmten Wolf Wertheimer, dem Sohne des einst am österreichischen Hofe so mächtigen Samson Wertheimer, waren an die Glaubensgenossen in Holland und England Bittgesuche um diplomatische Intervention abgeschickt worden; auch die Republik Venedig hatte ihrem Gesandten die Unterstützung der jüdischen Sache aufgetragen. In der Zeit, die unsere Entfernungen kürzenden Wundermittel noch nicht kannte, muss die Raschheit billig erstaunen, mit der so viele europäische Cabinete zur Erhebung ihrer Vorstellungen am Wiener Hofe aufgerufen worden waren. Noch sind die Bittsteller und Veranlasser einer in so grossem Stile organisirten Intervention nicht alle bekannt, aber sicher ist, dass neben den Seemächten Sachsen, Kur-Mainz, Braunschweig, Polen und die Türkei durch ihre Vertreter am Wiener Hofe für die Juden ihre Stimme erhoben; soll doch sogar der Papst[3]) der Fürbitte für die Unglücklichen sich angeschlossen haben.

Am klarsten sind wir über die Wirksamkeit der holländischen Gemeinden und der von ihnen angerufenen Generalstaaten unterrichtet. Bereits am 31. December 1744 wenden sich die drei jüdischen Gemeinden von Amsterdam, Rotterdam und Haag in einem Gesuche[4])

---

1) Ich entnehme dies der Copie seines Briefes an den Landesrabbiner von Mähren, Moses Lemberger; vgl. vorläufig mein Vorwort zu Lion Gomperz' מטרבי לב לברי לב (Wien 1887) p. VI und M. Roest, Israelitische Letterbode XII, 16 f. Näheres gedenke ich in einem Buche: Zur Geschichte jüdischer Familien vorzulegen.

2) Mtschr. XXXIV, 56.

3) S. ib. XVI, 426 ff. gegen G. Wolf a. a. O. 173 n. 1, 197 n. 1.

4) Mein Freund M. Roest in Amsterdam hat vier Beschlüsse der Hochmögenden aus den Resolutien der Staten-Generaal in seinem Isr. Letterbode XII, 20 ff. genau zum Abdruck gemacht. Die wenigen Berichtigungen im Folgenden (s. Anhang) habe ich nur durch Vergleichung der Texte mit den im Reichsarchiv

an die Hochmögenden, dieselben mögen ihren Minister am Hofe von Wien, den Herrn Baron von Burmania, anweisen, dass er alle zweckdienlichen Mittel anwende, die Ausführung des Decretes hintanhalten zu lassen. In dem von J. Sythof als bevollmächtigtem Sachwalter gezeichneten Actenstücke, das sich im Reichsarchiv zu Haag noch erhalten hat, weisen die Juden in einem Passus, den ich weiterhin zum ersten Male vorlege, auf den unwiederherstellbaren Schaden und den totalen Ruin hin, der viele jüdische Familien in Holland durch ihre ansehnlichen Handelsbeziehungen zu den böhmischen Juden treffen müsse.

Durch die günstige Resolution der Generalstaaten vom selben Tage war die Sache der Juden in die geeigneten Hände gelegt worden. Der englische Gesandte, Env. extr. und Min. plenip. Sir Thomas Robinson, war von Anfang an Burmanias thätigster Bundesgenosse in dieser Angelegenheit. Der Vertreter der Generalstaaten am Wiener Hofe sah bald, dass von einer Schuld der Juden keine Spur vorhanden sei und dass nur vage Gerüchte leichtfertig zur Erzürnung der Monarchin missbraucht worden waren (I—II). Die Einwürfe der österreichischen Minister, dass in diese rein häusliche Angelegenheit Oesterreichs fremde Mächte sich nicht mischen sollten, wusste Burmania schlagend abzuwehren. Die triftigen Gründe, sagte man ihm, müssten unzweifelhaft vorhanden sein, wenn sie auch Niemand wüsste; auch habe man sie aus Gnade nicht in das Ausweisungsdecret hineingestellt, um den Juden nicht die Möglichkeit der Aufnahme in anderen Staaten zu rauben, — wie man etwa die Unehrlichkeiten eines weggejagten Dienstboten verschweigt, um ihm den Entlassungsattest nicht zu verderben. Es ist allzeit besser unschuldig als schuldig zu leiden, war die Antwort Burmanias (II) auf diese sonderbare Eröffnung. Worte und Accente von so sittlichem Pathos, von so reinem Menschenthum, wie sie diesem edlen Vertreter der Republik zu Gebote standen, mögen in diplomatischen Unterredungen noch nicht oft vernommen worden sein. Er hatte klar durchschaut, warum das Decret der Kaiserin nicht aus der sogenannten Conferenz, in der die Minister darüber zu berathen und Einwendungen dawider zu erheben in die Lage gekommen wären, sondern unmittelbar aus dem Cabinete expedirt worden war (III, XIV); es war also eine Partei am Hofe vorhanden, der es nur allzusehr am Herzen lag, dass die Austreibung der Juden als ein Rührmichnichtan behandelt werde. Welch bitterer Ernst es der

zu Haag noch vorhandenen Originalgesuchen und den handschriftlichen Sammlungen der Resolutien, den sogenannten Minuten, gewonnen.

Kaiserin mit der Durchführung des Decretes war, deren Termin sie auf Ende Februar 1745 für die Prager Juden noch vor der fremden Intervention, scheinbar milder gestimmt, verlängert hatte, zeigte das Decret vom 26. Januar 1745. Der Auszug der Juden aus Prag sollte unverschiebbar bis zum letzten Februar 1745 erfolgen müssen. Es war jetzt nicht länger der Minister Ansicht, sondern die ausdrückliche Meinung der Krone selber, die Robinson durch den Staatskanzler Corfiz Anton Grafen von Uhlfeld notificirt wurde, dass die Kaiserin das Recht zu haben glaube, in Sachen ihrer Juden frei Verfügungen zu treffen, wie ihre Vorahnen es gethan (IV). Es war bei ihr wie bei Ahasverus, von dem es im Buche Esther 8, 8 heisst, dass ein Decret, das ausgestellt war im Namen des Regenten und gesiegelt mit dem Siegelring des Regenten, nicht zurückgenommen werden mochte. Die Ausführung stand also fest; die einzig mögliche Milderung betraf den Termin. Am 23. Februar wandten sich die drei grossen jüdischen Gross-Gemeinden Hollands[1]) von Neuem an die Hochmögenden, die ihrem Gesandten fernere Schritte zu Gunsten der Verfolgten auftrugen. Wohl hatte Maria Theresia, jetzt freilich unwiderruflich zum letzten Male, den Termin des Auszugs bis Ende März verlängert, aber man hatte die Unglücklichen erst am 25. Februar von dem bereits am 19. gefassten Beschlusse verständigt (VI). Vergebens rieth Burmania den Juden, es auf das Aeusserste ankommen zu lassen und bis zum letzten Augenblicke auszuharren, vergebens liess Robinson der Kaiserin vor ihrer Wallfahrt nach Mariazell die allerlebhaftesten Vorstellungen machen: das Decret wurde nicht widerrufen, und so zogen am 31. März 1745 die Juden, nachdem sie zuvor noch einen Aderlass von 160000 Gulden erduldeten und „nicht ohne den grössten Herzensleyd und Betrübnus die Schlüssel von denen Synagogen und Judenschulen, dann ihrem Rathhauss und Deputirtenambte dem Philipp Grafen von Kollowrath" übergeben hatten, „mit Vergiessung häuffiger Thränen und Wehklagen," aus ihrem, wie sie meinten, vor Josuas Tagen ihnen offenen Prag ins Exil, wo „Ställe, Scheuern, Elende Camern, Winkel und Löcher"[2]) als Zufluchtsstätten sie erwarteten. Vergeblich war am 13. April ein Courier aus Constantinopel mit Briefen zu Gunsten der Juden eingetroffen, vergebens wagte Burmania dem Reichskanzler gegenüber die Aeusserung (VIII), dass Ihre Majestät mit aller ihrer

[1]) Das Original dieses Gesuches war im Reichsarchiv zu Haag nicht mehr aufzufinden.

[2]) S. die Anführungen aus amtlichen Urkunden bei G. Wolf a. a. O. 167—171.

Uebermacht die schlechten Eindrücke, Betrachtungen und Folgen einer solchen Sache nicht verhindern könne, dass die Souveräne, man sage was man wolle, verantwortlich seien für ihre Thaten vor Gott und vor den Menschen, ja mehr noch als Andere: Corfiz Uhlfeld wies frivol auf die Leopoldstadt, die seit 1670 zum Andenken an die Austreibung der Juden aus Wien durch Leopold I. ihren Namen trage und täglich klärlich der Kaiserin vor Augen führe, dass sie ihre Juden verjagen könne, wie es ihr Ahn gethan, eine rein domestike Angelegenheit, ein Recht, das kein fremder Staat ihr bestreiten könne.

Aber was bedeutete das Unglück der Prager Juden gegen das Verderben, das für den letzten Juni 1745 der gesammten Judenschaft Böhmens drohte. Zur grösseren Verdeutlichung des Decrets vom 2. Januar 1745 war am 8. April ein zweites an das königliche[1]) Tribunal von Mähren erlassen worden, dass auch die Juden der Markgrafschaft sich bis Ende Juni zur Auswanderung bereit machen und in keinem der kaiserlichen Erblande, insonderheit nicht in Ungarn sich niederlassen sollten. Wieder wurden, diesmal von Nikolsburg aus, Benedictus Levi Gomperz zu Nymwegen und die einflussreichen Juden Hollands um ihre Fürsprache bei den Staaten angegangen. In dem Gesuche, dessen Original ich im Reichsarchiv zu Haag noch einsehen konnte, weisen am 7. Mai 1745 die drei grossen jüdischen Gemeinden Hollands in einem bisher ungedruckten Passus[2]) die Hochmögenden auf die Gefahr hin, die es für Holland haben müsse, wenn der Strom der Vertriebenen sich dahin ergiessen werde und so viel Tausende zu Grunde gerichteter Menschen ohne Subsistenz und ehrliche Erwerbsmittel dort ihre Zuflucht werden suchen wollen. Wieder wurde Burmania angewiesen, „mit Beobachtung der gehörigen Zurückhaltung und Discretion" für die Juden sich einzusetzen. Aber in jenen entscheidenden Tagen war der edle Mann durch eine lebensgefährliche Erkrankung, die ihn am 25. April für sechs Wochen auf's Lager warf, von allen Geschäften zurückgehalten und verhindert, der ihm so heiligen Sache der Menschlichkeit seine Dienste zu leihen. Selbst die Resolution vom 7. Mai 1745 wagten die Juden aus Schonung für seine angegriffene Gesundheit ihm erst am 1. Juni einzuhändigen.

[1]) In den Resolutien und ihnen folgend Letterbode XII, 26 Z. 6 ist, wie ich dem Originalgesuche und den Minuten entnehme, irrthümlich Collegie Tribunal statt Coninglyke Tribunal gedruckt.

[2]) S. Anhang II.

Welch eines Ansehens sich Burmania bei Hofe erfreute, sollte er am 18. Juni in Schönbrunn erfahren, als er zum ersten Male nach seiner Krankheit bei der Kaiserin zu Besuche war und durch allerlei verpflichtende Aeusserungen über seine Herstellung von ihr ausgezeichnet wurde[1]). Mochte er auch durch seine Erkrankung an thätiger Mithilfe zur Zurücknahme des Decretes vom 18. December 1744 zuletzt verhindert sein, so war doch wohl durch sein entschlossenes Auftreten und das Gewicht, das die Generalstaaten bei Maria Theresia haben mussten, sowie durch die Intervention so vieler Mächte die Kaiserin zu einer Milderung ihres harten Entschlusses bewogen worden. Mag aber selbst nicht dies mannigfaltige Eintreten fremder Mächte, sondern die Vorstellung von ihrer Majestät Landständen, oder, was Burmania wirklich anzunehmen geneigt ist, die bekannte rechtliebende und mitleidige Art der Königin die Ursache dazu gegeben haben, genug, am 15. Mai 1745 wurde die Verordnung erlassen, dass die Juden bis auf weitere Ordre[2]) in Böhmen und Mähren sollten verbleiben dürfen. In der That hatten die böhmischen und mährischen Behörden unablässig zu Gunsten der Juden ihre Stimme erhoben, sechs Wochen hatte Leopold Graf Dietrichstein[3]), der Bruder des Grafen von Nikolsburg, ihre Rettung persönlich in Wien betrieben, aber auch Burmania durfte von sich sagen (X), dass er aus eigenem Antrieb vor und nach der Milderung jener scharfen Edicte gegen die Juden allezeit aufmerksam und thätig gewesen war, um das Loos dieser unglücklichen Menschen so weit als möglich sicher zu stellen. Mit Recht durften denn auch die Juden Hollands auf der Medaille[4]), die sie in der Freude ihres Herzens zur Erinnerung an diese wunderbare Errettung schlagen schliessen, auch das Wappen dieses hülfsbereiten Staates anbringen. Das Wort aus Samuel I, 22, 15: „Nicht lege der König (hier die Königin) seinem Unterthanen Etwas zur Last" prangte lateinisch im Triumphe darüber, dass an den Juden Böhmens keine Schuld gefunden wurde, mit dem schwarzen Datum: XIII. Tebet XVIII. Dec. auf dem Avers, während der Revers den Satz aus dem Estherbuche 9, 28 mit dem Freudentage XIII. Ijar XV. Mai zeigt. Das

---

[1]) S. Burmanias Brief dat. 19. Juni, rec. 3. Juli 1745 in den Nouvelles jenes Jahres, 2. Th.

[2]) Zeit. des Jud. 1850 p. 659 wird dieser Ausdruck in dem französischen Texte Carmolys missverstanden und „bis zur neuen Ordnung" übersetzt.

[3]) קורות העתים [f. 9a].

[4]) Zeit. des Jud. 1850 p. 660 und Letterbode XII, p. 16 N. 1.

Unwetter, das sechs Monate lang furchtbar dräuend am Himmel gestanden, hatte sich verzogen; nur ein Entladungsschlag war niedergefahren, die Juden Prags schmachteten im Exil, aber der Judenschaft zweier Länder war ein Alp von der Brust gefallen.

Die aus weiter Entfernung in der Milderung der Decrete eine Erweichung des harten Sinnes der Kaiserin erblickten, hatten sich jedoch einer schweren Täuschung hingegeben. In Wahrheit war es nur eine Aufschiebung, keine Aufhebung ihrer Entschlüsse, was Maria Theresia, der Noth gehorchend, nicht dem eigenen Triebe, ungern genug zugestand. Wohl schmeichelte man sich mit der Hoffnung, dass die Juden allgemach stillschweigend wieder in Prag würden eingelassen werden, wie denn die Behörden in der That willig ein Auge zugedrückt hatten, um Viele der Vertriebenen des Tages ihren noch keineswegs völlig abgewickelten Geschäften in der Stadt nachgehen zu lassen, aber die Kaiserin hatte es anders beschlossen. Allen Bemühungen der Diplomaten, den Vorstellungen Robinsons im Herbste 1745, dem unablässigen Drängen Burmanias im Anfange des Jahres 1746 zum Trotz (X)[1]) wurde von Neuem ein Decret erlassen und wiederholt am 25. Juni 1746 dem Generalfeldzeugmeister Grafen Wallis[2]) zu Prag eingeschärft, dass nach dem letzten Juli „kein einziger Jüd, unter was Vorwand es auch seyn möge, in einer zweystündigen Distanz umb Prag herumb, noch weniger aber in erst bemelt unserer königlichen Stadt selbsten sich mehr betreten lassen solle". Wieder waren es die drei grossen jüdischen Gemeinden Hollands, die am 11. Juli 1746 den Beschluss[3]) der Hochmögenden hervorriefen, Burmania neuerdings zur Erhebung aller zweckmässigen Gegenvorstellungen beim Wiener Hofe anzuweisen. Als diese Resolution bei Burmania eintraf, der wahrlich nicht erst der Aneiferung in dieser Sache bedurfte, war bereits am 14. Juli[4]) das harte Decret ergangen, dass in Prag und zwei Stnnden im Umkreis wie

---

[1]) Irrthümlich schreibt G. Wolf a. a. O. 199: „Mit dem zuletzt angeführten Bericht [5. Juni 1745] schliessen die Mittheilungen über die Interventionen der fremden Mächte in dieser Angelegenheit. Nachdem die fremden Mächte gesehen hatten, dass ihre bons conseils ohne Erfolg blieben, und sie nicht gewillt waren, mit Waffengewalt für die Rechte der Juden einzustehen, so gaben sie es auf, ferner ihre guten Rathschläge zu ertheilen."

[2]) Ib. 182.

[3]) Dieser ist sowohl bei Carmoly a. a. O. als bei Roest unerwähnt geblieben. Ich lege ihn am Schlusse nach dem noch erhaltenen Originale vor. S. auch Resolutiën d. Staten-Generaal.

[4]) Vgl. Vgl. G. Wolf a. a. O. 193 und die Liste der „geschlossenen Orte," ib 189.

in anderen ausdrücklich genannten böhmischen Städten kein Jude übernachten dürfe und selbst Kranke, so sie kein ärztliches Zeugniss beibringen, unerbittlich auszuweisen seien. Burmania hatte längst erkannt, dass hier Nichts zu hoffen sei, und dass auch wohl die Juden selber dies eingesehen und mit verzweifelter Entsagung in ihr Schicksal sich ergeben haben müssen, da sie seit Jahresfrist sich ihrem Anwalt und Wohlthäter mit keiner Bitte mehr genaht hatten und wohl noch vor Aergerem fürchten, so sie eine neue Bewegung für sich hervorriefen (XI). Wieder verfinsterte sich der Himmel von allen Seiten für die Unglücklichen; wie Schlossen, die ihre in die Halme geschossenen Hoffnungen knickten, hagelten die Unheilsdecrete auf ihre Häupter nieder. Die mährischen Behörden wurden angewiesen, einen Modus anzugeben, wie in sechs Jahren die gesammte Judenschaft des Markgrafenthums ausgewiesen werden könnte (XIV). Am 4. August 1746 wurden den Juden Böhmens die gleiche Galgenfrist angekündigt[1]. Partielle Austreibungen liessen auch in anderen Ländern die Juden nicht zu Athem kommen: die Gemeinden Ofen[2]) und Temesvar[3]) mussten ihre Heimatstädte räumen. Jeder Schritt bei den österreichischen Staatsmännern war vergeblich. Corfiz Uhlfeld, der Staatskanzler, schüttelte die Sache als zu Kinskys Ressort gehörig von sich ab. Der „respectable" Bartenstein, der Staatssecretär, sprach von der Sache wie von einer abgethanen Geschichte, da der Termin bereits „expirirt" war (XIII). Alles was Burmania von Kinsky erfuhr (das.), war, dass es wieder nur seinem, des böhmischen Hofkanzlers Einflusse zu danken sei, wenn das Decret vom 14. Juli nicht noch härter ausgefallen und dass alle Einwendungen, welche fremde Mächte erheben können, längst und nachdrücklich der Kaiserin von ihren eigenen Behörden und Ministern fruchtlos seien gemacht worden. Statt über die jüdische Sache, deren Betreibung ihm aufgetragen war, mit Burmania zu sprechen, holte man ihn über Staatsangelegenheiten aus, die ihm von den Hochmögenden nicht waren zur Kenntniss gebracht worden. Die Fruchtlosigkeit seiner Bemühungen, der zum Theil frivole Widerstand, dem er begegnete, die nur moralische, ihm aber unmoralisch, weil nur scheinbar, dünkende Unterstützung der Juden durch die Seemächte, der tiefe Einblick in die wahren Beweggründe der unmenschlichen Quälereien Unschuldiger verstimmten und verbitterten den sonst

[1]) S. G. Wolf a. a. O. 192 f.
[2]) Dies berichtet auch Abraham Trebitsch [f. 8a].
[3]) Vgl. Zeit. des Jud. 1854 p. 632.

unermüdlichen Staatsmann. Der Mund war ihm geschlossen, die Rücksicht auf die Person der Kaiserin und ihre nächste Umgebung verbot es ihm, die Dinge bei ihrem wahren Namen zu nennen, sein Anerbieten, im Haag persönlich Aufklärungen über die schriftlich nicht wiederzugebenden Verhältnisse des Wiener Hofes zu liefern, wurde zurückgewiesen, daher denn eine merkliche Gereiztheit seine letzte Depesche vom 10. September 1746 durchzittert. Er dachte zu gross von der Republik, als dass er leichterdings es hätte ertragen können, ihre wiederholte Intervention in den Wind geschlagen zu sehen; dem Fürworte seines Staates wollte er unbedingte Geltung gewahrt wissen; Krieg und Frieden im Gewande, so dachte er sich den Gesandten der Hochmögenden.

Aber die Juden konnten endlich der Unterstützung des Auslandes entrathen. Immer lauter, immer unaufhaltsamer drangen die Stimmen der Behörden und Stände an den Thron, welche die Rückberufung der Juden nach Prag begehrten. Wenn es eine Genugthuung für unschuldig gelittene Drangsale giebt, so haben die Juden Prags sie gefunden. Am 9. März 1748 berichtete die zur Prüfung der jüdischen Angelegenheit eingesetzte Commission an die Kaiserin, dass die Christen die Rückkehr der Juden „anseufzen". Und wieder war es am 14. Juli, zwei Jahre nach dem Unglücksdecret von 1746, dass Maria Theresia, die so lange sich gesträubt hatte, ihren Befehl vom 18. December 1744 zurückzunehmen, den Juden Prag öffnen und mit eigener Hand rescribiren musste, dass sie dies gestatte „nur allein weillen so inständigst die länder es Verlangen und ihre äusserste Kräffte anspanen"[1]).

Budapest, 14. September 1887.

[1]) S. G. Wolf a. a. O. 213.

Anhang.

Dat. 16 Jan. }
Rec. 27 Jan. } 1745.

I.

Wel Edele Gestrenge Heer!

Ik heb niets vernoomen ten laste van de Joodsche natie in Bohemen en Moravien waerom deselve in't gemeen gestrafft soude behooren te worden. Soo er onder haer syn, die haeren plicht neffens — haere wettige Souveraine hebben vergeeten, en de vyanden met advysen boodschappen et in't stuck van den oorlog behulplyk syn geweest, andere, hebben in dat soort de generaels en bevellhebberen van de Oostenrycksche arméen uitstekende diensten (hebben) gedaen. De goede seggen dat men de quaade kan en behoort te straffen. Dies had ik geene reedenen, om myne officien in faveur van dese ongelukkige aen dat ondersoek te accrocheren, en heb de ministers van de Koninginne zedert den 14. deser rond uit gesegt, dat men de weerstuit van het uitdryven der Jooden uit Bohemen by ons vreest wegens den considerabelen handel die dese lieden met de ingesetienen dryven, en de groote meenigte van uitstaende affaires wedersyds. Dat ik ordre heb om de schadelyke gevolgen van dese expulsie te representeeren, en haere Maj$^{t.}$ te versoeken vooraf reflexie te maaken, op het derangement, en de schade, die hier door in de Republicq veroorsaakt wort, en sulk, is t mogelyk, door sagter schikkingen te verhoeden. De een heeft my geantwoort, dat elk meester in syn land is, en wilde niet begrypen dat ons dit raaken, en schaden kan. Ik repliceerde, dat yder Souverain wel meester in syn land is, maer vrienden en vreemden daer door niet behoort te schaeden. Dat die geene die daer door lyden regt hebben, om van en tegen diergelyke ordonnantien te spreeken, en haer belang te vertoonen, en te salveren, gelyk wy doen. Het belang dat de republicq daer by heeft, heb ik dien Heere met soo veel gepaste exemplen, en nadrukkelyke reedenen beweesen, dat hy het soo ik my verbeelde, wel heeft moeten begrypen. Andere ministers hebben strax laeten blyken dat sy tot de bewuste resolutie van haere Maj$^{t.}$ niet hebben geraeden dat sy dese myne representation, en meer andere wel hebben voorsien, en niet ongeerne hooren, alle ministers heb ik nog niet kunnen onderhouden op dit subject. Verder heb ik de eerste mael niet goed gevonden te gaen. Onderwyle koomen de intercessien van andere commerceerende Mogentheden misschien hier toe, en steunen de myne. Daer toe syn een meenigte van lieden van aensien tegen dit werk en lyden er door in haere inkomsten en affaires. Dies is het te denken dat men metter tyt gehoor sal vinden, die exactie van het Decreet van 18. Xbr. 1744. doen opschorten, en soodaenige verdere tentatien kunnen doen als meest bequaem syn om aen het goeddoend oogmerk en t belang vann staet te voldoen. Ik sal van myn verder wedervaeren op syn tyt rapport doen, en met respect en yver verblyven

Wel Edele Gestrenge Heer.

UWr Wel Edele Gestrenge

Onderdaenige en gehoorsaeme Dienaer

Weenen den 16. January 1745. Burmania.

II.

Missive van den Envoyé Burmania aan den Griffier der Staten Generaal.
Dat. 19 Jan. 1745.
Rec. 3 Febr. 1745.

Wel Edele Gestrenge Heer.

Ik hebbe vergeeten te melden dat de termyn van den uyttocht der Jooden uyt Prague strax by of naa de eerste publicatie van den laasten January tot aan den laasten February is verschoven. Dit was het presente effect van de domestique reflexien en remonstransien haerer Majesteits eygene Raaden en Collegien van Regering tegen het decreet van den 18 December. De desordre en schade welke deese subite en generale uytdryvinge binnen 's lands staat te veroorsaken, doet sig soo blykelyk hervoor, dat elk sig schier beweegt om deese saak te redresseren. Ik heb daertoe selfs meer dispositie, en sterker neyging gevonden dan ik verwagt had by de ministers, die ik iterativelyk op deese materie heb onderhouden en gepresseert. Ik ben selfs soo verre gecoomen, dat ik met eenen van het ministerie de methode geconcerteert heb, hoe deese saake te beleiden, om haare Majesteit van de iniquiteit, welke de executie haarer ordonnantie nae sig sleept te overtuigen. Als dit geschieden kan heeft men alles gewonnen. Dat dit geschieden sal en kan is waarschynelyk en genoegsaam gewis, eerst om dat deese groote vorstin uyt haaren eedelmoedigen, goeddoenden en regtlievenden aert gewoon is, strax naa regt en reeden te luysteren, en te buigen, ook sonder aansien van haare genoome resolutien. Ten anderen komt het my voor, dat de beschuldigingen tegen de een of de andere der hoofden van de natie ingebragt, gevoegt by de bekende lichtvaerdigheyd, en het misdryf van eenige slegte halsen haare Majesteit hebben doen vermoeden, dat de natie sigh in het besonder tot den koning van Pruyssen had gewend, en desselfs onderneming en vaststelling in Bohemen gefavoriseert. Nu is 't geruchte en de delatie van het eerste wel bekent, maer geen bewys, jaa selfs geen indice, waarop naa rechte inquisitie, en straffe soude kunnen volgen. Soodat men mag hoopen dat haare Majesteit soo ras van haare goedertierentheit en regtvaardigheit als de joodsche natie van haaren schuld sal doen blyken. Een der ministers heeft my doen remarqueren dat hier niet in discussie comt, of de jooden straffe verdient hebben of niet, gemerkt sy in het bewuste decreet nergens meede beschuldigt worden, dat sulx expresse tot haar voordeel was gedaan, op dat geene blaame van misdaat haar mogt obsteren, om in andere landen etablissement, en kostwinning te vinden. Ik repliceerde en beduide hem sagtjes, dat het altyd beter is onschuldig als schuldig te lyden, maer dat het laeste geen gunst is, dat de saak om de geallegeerde reeden nog beter nog excusabeler, nog minder schadelyk is, hy begreep my soo het scheen, en was gematigder en sagter in syne maniere van spreeken, en denken, als de eerste maal. Dit alles geeft my goeden moed, en hope van succes, en redres.

De Churfurst van Maintz heeft de Koninginne ook geschreven in faveur van deese ongelukkige natie in Bohemen. Ik vertrouw dat haar Hoog Mog. intercessie de meeste kragt sal hebben, en ik sal myn best doen om die te doen gelden

Ik blyve met veel yver en achting

Wel Edele Gestrenge Heer etc.

Weenen den 19 January 1745. Burmania.

III.

Extract uit den brief van Burmania aan den Griffier der Staten Generaal.
Dat. 23 Jan. 1745.
Rec. 3 Febr. 1745.
Secreet.

Wel Edele Gestrenge Heer.

De Koning van Polen enz.

De Koninginne is in een gewenschte staet van gesontheit maer **reekent** niet **meer, als** de uuren van haere aenstaende verlossing, dit belemmert ook een weinig in t **stuk** van de affaires en is veellicht een oorsaek, dat de joodsche saeke van de **Ministers** nog niet is aengevoert ter deliberatie, om dat haere **Majesteit** het bewuste decreet uit het cabinet heeft geexpedieert en by gevolge selfs met beleid en welvoegsaemheit moet aengesprooken worden, om die saeke te redresseren. De publicatie van den verlengden termyn der uittogt voor de Prager Jooden gaet hier nevens; de saake vereyscht myns oordeels een klein weinig gedult wegens haeren oorsprong en de omstandigheden, waer in sig haere Majesteit bevind, dog heeft geen besondere swaerigheit; alles beweegt sig tot haer voorstand, of zy beweegen alle weerelt, tot haer voorspraak Britton, Saxen, Deenen, Polen, Brunswykers, Mayntsers, schryven voor haer, uit compassie of interest. De Engelsche minister heeft ook al ordres op dat subject ontfangen, en my syn wedervaren op dat stuk met de kanselier vertelt, 't geen niet veel van het myne differeert.

De Engelsche Minister enz.

Ik ben waarlyk wel Edele Gestrenge Heer
U WEd Gestrenge
onderdaene dienaer
Burmania.

Weenen, den 23 January 1745.

IV.

Missive van den Envoyé Burmania aan den Griffier der Staten Generaal.
Dat. 24 Febr. 1745.
Rec. 8 Maart. 1745.

Wel Edele Gestrenge Heer.

Mijne laeste missive was van den 22 deser. De Graaf van Ulfelt heeft my het antwoord, of de dispositie van haar Majesteit in de joodsche saake op de repraesentatien van de Groot Brittannische, Saxische, en Staetsche Ministers voorgelesen, confirmerende het geene hy my en den heer van Robinson 's daags te voren op het selfde subject gesegt had, te weeten dat de koninginne vermeind wel gerechtigt te syn diergelyke schikkingen in haere landen te maaken gelyk haare voorvaderen in Oostenryk meede hebben gepractiseert, dat sy haare resolutie eens genoomen en gepubliceert niet kan veranderen, maar dat se geneigt was, om de sake te versagten, op de eene of de andere wijse ten opsigte van den tyd. Soo deese dispositie syn effect gedaan had, gelyk het behoorde, souden de jooden te Prague reede versekert moeten syn van voor eerst te kunnen blyven: dog niemant

durf ons adfirmeren, dat de nodige ordres ingevolge voorschreve dispositie syn afgegaan, waaruit men dan moet besluiten dat sulx niet geschied is of dat men particuliere oorsaaken heeft, om sulx voor de vreemde Ministers en de jooden hier ter plaatse te verbergen, en die natie tot het uiterste te doen sugten. Terwyl de meeste hooge en laage standspersoonen tegen dit geheele werk syn, de schade die de Souveraine en de landen van deese uytdryvinge sullen gevoelen, volcoomen begrypen, en altyd hoopen als het eerste onweer bedaert is, dat men de jooden nog in Bohemen sal laaten gelyk van ouds.

Onderwyle lyden deese ongelukkige menschen hier door geweldig, alsmeede alle die geene die met haar te doen hebben. Soo ik heeden nog iets troostelykers van dese saak kan verneemen, sal ik het hier onder nog byvoegen.

Ik blyve met veel respect

Wel Edele Gestrenge Heer

UWer Wel Edele Gestr.

gehorsaeme dienaer

Weenen den 24 February 1745. Burmania.

P S. Al wat ik verder van de joodse saaken hebbe konnen verneemen, is met geen sekerheyd te melden. Men vermoed dat er ordre gegeven is onder de hand van de uytdryvinge uit Prague niet naa rigueur te exequeren.

V.

Am 20. März 1745.

Wel Edele Gestrenge Heer.

. . . . De Joodsche saake traineert nog; de eene dag seggen de Ministers dit, de andere dat, en die ongelukkige lyden onderwylen . . . . . .

VI.

Dat. 24 Maers } 1745.
Rec. 10 April }

Secreet.

Wel Edele Gestrenge Heer.

Soo veel eere en voldoeninge het voor my geweest is, uit haer Hoog Mog. Ress. v 23 Febr en 10 Marty te verneemen dat haer Hoog Mog. van myne devoiren in de Joodsche saeke aengewendt, voldaen syn, even soo moeylyk en verdrietig is het voor my, te moeten berichten, dat alle myne officien tot nog toe geen eygentlyke vrugt hebben gedaen. De termin v den uittogt uit Prag was verlengt tot den laesten deser maer peremptoir, luit de Koninklyke ordre v 25 Febr, te spade uitgegeven om de natie te Prag t volle effect van die gunst te doen genieten. Wel is waer, dat de Koninginne die saeke den 19 dito reeds schynt geresolveert te hebben, als uit het antw v Gr v Ulfelt my, en den Hre v Robinson op dien selven dag gegeven, moest worden afgenoomen, dat de eene of andere Minister, tot wiens departement dit werk of de expeditien gehooren, sig op een seekere wyse op den selfden tyt hebben uitgelaaten, dat men de Jooden met gewelt niet uit Prag soude dryven, dog daer op en was die Luiden niet te raaden, in de stad te blyven. Die selfde insinuatie is daer nae wederom geschied, als aen een Joode

selfs, of van ter syden gelyk de eerste mael, doer die geene, die de expeditie van de gunstige prolongatie des termins misschien hedden kunnen accelereren, en dus te nutte maeken. Strax daer nae seggen even die selfde dat er niets goeds is te hoopen. De Hofkancelier repeteert op alle instantien, t geen hy ons een mael uit naem v̄ de Koninginne ter beantw̄ heeft gesegt, en anders niets, susteneerende dat dit een gansche domesticque saek is, dat men in de republicq met de Joode kan omspringen. gelyk men t verstaet, dat de Koninginne sig daer mede niet sal bemoeyen, t geen my nootsaekte hem eenmael met argumenten en comparatien te beduiden, dat dit een belachelyk seggen is, nae dat ik hem in diverse anterieure conversatien, alle de reedenen geexplicert had, waerom haer Hoog Mog wenschen ter liefde van de Koninginne, dat dese saeke nooit gebeurt waere, en nog herstelt mogt worden hoe eer hoe liever, om het naedeel dat die aen haere Majesteit binnen en buiten 's lands doet. Dog t en heeft al niets geholpen. Gisteren heeft de Engelsche Minister de aller levendigste representatien gedaen, die men in dat soort soude kunnen bedenken, en die nog ter kennisse doen brengen v̄ Koninginne voor haer vertreck nae Mariensélle. Ik heb getragt te verneemen, of dese ook eenige goede uitwerking hadden gedaen, maer schier het tegendeel vernoomen. Den ontfangst van haere Hoog Mog Res̄ v̄ den 10 deser gaf my heeden een nieuwe occasie om den Grave nogmaels op dit subject te onderhouden, en alsoo hy staen bleef op de passage v̄ de Res̄ daer van 't onderscheid der schuldige en onschuldige gesprooken wert, en staeg repeteerde dat het decreet v̄ de Koninginne daer op niet siet, nog spreekt, om hem te gemoet te voeren, dat het voor de Koninginne seer te wenschen waere, dat alle de Jooden schuldig mogten syn dat sy in deese gevalle nog klagte nog vertoog nog intercessie van buiten hadden te wagten, dat men de mond selfs niet soude opdoen, als men maer konde vermoeden, dat die natie schuldig is, maer nu sulx nog aengehaelt, nog gebleeken is, dat geen reedelyke menschen kunnen begrypen, hoe diergelyken resolutie van de Koninginne voer den dag komt en met haere bekende regtvaerdigheit en goedertierentheit te concilieren is. Hier op sweeg de Gr. stille, en antwoerde niets, dog scheen Copie van de Resolutie te verwagten. Elders heb ik beter gehoer gevonden, meer geneigtheit om t redres der saeke te appuyeren, geen moed genoeg om dat sterk genoeg by de Koninginne te representeren, of door te dringen, dog wel hoope van beter succes. Ik hadde die luiden in der beginne wel geerne geraaden, om in de stad te blyven, en soude sulx nog geerne doen, maer 't en schikte my niet, om sulx directe te doen, nog om oorsaak te geven tot meerder ongemakken. En gelyk de natie vreesagtig is, hebben sy de eerste mael geen gebruik weeten te maaken, van 't geen de eene en de andere, hun op dat subject discoursgewyse had geinsinueert en/ gelyk vermelt is/ van het Ministerie selfs aen haer was gesuggereert. Ik heb gemeint de twede mael klaerder met die menschen te spreeken, was myn gevoelen is, te weeten, dat sy het uiterste in de stad moeten afwagten op hoop van eenige gunstige veranderinge maer de overgeblevene draegen de last van 't geheel, en worden uitgemergelt. Alsoo de eerste favorabele gedachten en wenschen van 't grootsste gedeelte der Ministers nog niet veel goeds hebben geopereert kan men sig niet al te vast belooven, dat die in t vervolg meer effect sullen doen. Daeren boven komen er seer veele saeken tuschen in, die dit hof in allerley sollicitatie en intercessie nog difficiler maeken. Ik sal myn best doen, gelyk t behoert, met

de Ministers der andere Mogentheden, die sig des aengeleegen laeten syn, en de verdrukten eenigen troost soeken toe te brengen. Ik bin waerlyk Wel Edele Gestrenge

onderdaene en gehoersaeme Dienaer

Weeren den 24 Marty 1745. Burmania.

Beigeschlossen dem Briefe Burmanias vom 24. März 1745.
Rec. 10 April 1745.

Hoch und Wohlgebohrne, Wohlgebohrne, und Gestrenge, Liebe Getreüe, wegen der noch anhaltenden starcken kälte, seyn Wir allermildest bewogen worden, den bis Ultimo dieses laüffenden Monaths February denen Prager Jüden zu raumung dasiger Stadt weiters angesetzt gewessenen terminum annoch bis Ult. Marty mithin auf ein gantzes Monath länger hinaus in königl. Gnaden jedoch pro ultimato zu prorogiren, also zwar das den letzten Marty kein Jud mehr in Unsern königl. Prager Städten vorhin gnädigst resolvirtermässen zu wohnen geduldet werden solle. Wir wollen hiebey nicht zweiffeln, dass in dieser, also weiters prorogirten Zeit, dass Jüdische Credit und schuldenweessen biss dahin in bessere, und richtigere ordnung werde gebracht, mithin auch die Jüdische Emigration aus der Stadt ohne wenigerer Confusion vor sich gehen könne, wornach Ihr dann dass weithere also gleich schon vorzukehren wissen werdet, hieran etc.

geben Wienen den 25.ᵗ Febr. 1745.

VII.

Aus einem Briefe an den Grosspensionär von Holland, Antony van der Heim.

Weenen 27 Mars 1745.

. . . De joodsche saeke gaet nog niet ten besten en is gelyk meer andere een bewys van de swackheit of nature van dit gouvernement of liever van het ministerie, maer de tyt en gedult geneest alles . . . .

VIII.*)

Dat. 14 } April 1745.
Rec. 24 }
Secr.

Wel Edele Gestrenge Heer.

Gesteren syn hier de Turksche brieven ingeloopen, houdende advertentie van de Intercessie v̄ de porta in faveur van de Joodsche natie t welk de eenigste reeden van de expeditie v̄ den Courier v̄ Constantinopelen schynt geweest te syn. Tot nog toe bevind ik niet dat dese intercessie hier iets anders opereert als die der Christene Mogentheden, die der saake al te samen meer verbittert, als verholpen hebben. Misschien sal de tyt en een weinig gedult in desen ook iets beters geven. De Hofkancelier voerde my deser daegen nogmaels te gemoet, dat het vreemd is dat men de Koninginne de faculteit betwist om de jooden uit haere staeten te

*) Gedruckt: Nouvelles 1745 1 Th.

[redacted]

dryven daer se de Leopolstat vor Weenen alle daegen voor sig siet, en gesuivert van de jooden, die deselve nog by tyden van Keyser Leopold hebben bewoont. Even als of haere Majesteit in desen t selfde regt niet badde dat haere Voor Vaderen hebben gehad en geoeffent sonder tegenspraake. Ik vatte op dit discours en regereerde, dat hy de Staet der quaestie en de natuure van diergelyke intercessien seer qualyk begreep, dat dese nooit kunnen tenderen om de Souverain aen wien se gericht worden, het vrymachtige bestier van t interieur syner staeten te bedisputeren, maer niet anders als versoeken en vriendlyke raadgevingen moeten werden aengemerkt, die sondor eyge schade niet verworpen mogen worden. Dat myns bedunkens de eerste quaestie is of de saeke recht en billik is, of niet, soo jae dat se sig van selfs sal justificeren, en redden, sonder dat de Koninginne daeromtrent eenige persecutie van haere geallieerden en andere Mogentheden heeft te vreesen: soo neen, dat haere Majesteit met alle haere oppermacht de quade impressien, reflexien, en gevolgen van diergelyken saake niet kan verhinderen, dat de Souverainen, men segge wat men wil, responsabel syn wegens haere daaden voor God, en voor de menschen, jae meer als andere. Dat het een ongeluk was voor de eere van de Koninginne, dat men dese saake tot een punt van eere had gemaeckt in placts, dat men die tot een punt van iustitie behoorde te reduceren. Men kan den grave dit op een sagte maniere sonder gevaer wel seggen, maer vordert daeromme niet te meer, want by het slot swygt hy gansch stil. De Maintsische Minister heeft de Koninginne selfs over dese odieuse saake gesprooken, ik weet niet seker, met wat succes, als dat de Koninginne hem ten minsten heeft willen hooren. De overige Ministers schynen nog redres in desen te hoopen.....

Uwer Wel Edele Gestr.

onderdaene en gehoorsaeme Dienaer

Weenen den 14 April 1745. Burmania.

IX.

Dat. 2 Juni }
Rec. 15 Juni } 1745.

.....Die van de Joodsche Natie hebben my U Hoog Mog. Resolutie van den 7 der voorleede maand gisteren eerst ter hand gesteld, uit discretie, om my geduurende myne siekte en swakheid niet te incommodeeren: Onderwyle is die saak vooreerst gered, het zy de meenigvuldige intercessien van vreemde Mogentheeden, het zy de vertoogen haarer Majesteits Landstenden, en derselve gevreesde schaade, het zy (gelyk ik veel eer geloove) de bekende regtlievende en meedelydende aard van de Koninginne daar oorsaak toe gegeeven hebben; haare Majesteit heeft het Decreet van den 18 December 1744 vooreerst ingetrokken, den 15 deeser geordonneert, dat de Jooden tot op nadere verordening in Boheemen en Moravien sullen geleeden worden; het is te hoopen en te wenschen dat deese versagting beklyve. Ik sal de eer hebben U Hoog Mog. ter geleegener tyd de Extracten van die Ordonnantien, en nog eenige informatien tot de materie specteerende toe te senden.

X.

Missive van Burmania aan den Griffier der Staten Generaal.

Dat. 24 July 1746.
Rec. 6 Aug. 1746.
Secreet.

Wel Edele Gestrenge Heer.

Myne voorige waeren van 18 en twee van den 20 deser: zedert heb ik ontfangen haer Hoog Mog. Resolutie van den 11 deser, houdende bevel om devoiren aen te wenden by dit hof tot soulaes der Prager Jooden, ik sal sulx met allen yver praesteren soo veel de discretie maer eenigsins toelaet, ingevolge myne instructie van den 11 deser: gelyk ik uit eygen beweeging voor en nae de versagtingen der scherpe ordonnantien tegen de jooden in den verleedenen jaere geemaneert altyt attent, en werksaem ben geweest om het lot dier ongelukkige menschen waere het mogelyk te verbeteren en te verseekeren. Dus heb ik in t begin van dit jaer onder de hant nog eenige tentatives tot haer voordeel gedaen, oordeelende, dat ik sulx verplicht was ingevolge de anterieure ordres van haer Hoog Mog. op dat subject aen my gegeven, dog t heeft al niet geholpen. Wie en wat de saeke van nieuws weder levendig gemaakt, en verbittert heeft weet ik niet. Ik ben daerover zedert 12 maenden van geenen joodschen man aengesprooken. Ik heb alleen in t publyk vernomen, dat de Keyserinne eene finale resolutie had genoomen ten opsigte van de Prager jooden, en sulx om de haatelykheit der saake met een enkel woord gemeld in myne depeche van den 25 Juny laestleden; nae den ontfangst van haer Hoog Mog. resolutie heb ik eenig naerigt van haere saaken begeert, en dus de nevensgaende ordonnantie van den 14 July 1746 bekomen. Ter voldoening van haer Hoog Mog. beveelen heb ik tot hier en toe met geene ministers of andere kunnen spreecken, maer alleen vernomen dat dese nedere ordonnantie van de Keyserinne in opsigte van de jooden schier even de selfde domestique contradictien en remonstrantien heeft gerencontreert, als de eerste. Dese gesetheit van haere Majesteit is buiten twyffel seer singulier, niemant weet daer van eenige bequaeme reeden te geven, en die men er doorgaens van geeft, syn soo onbestaenlyk en soo belachelyk, dat ik t nooit der moeyte waerd geacht heb die voor haer Hoog Mog. open te leggen, nogtans en is het niet difficil voor hun, die den aert en maniere van dit hof van nae by insien en kennen, om de waere oorsaaken en motiven van sulken houding nae te gaen. Misschien was ik in staet, als t de discretie toeliet, daer van genoeg te seggen, om yder een syne bevreemding en verwondering omtrent dat werk te beneemen, maer hoe men t keere, of wende, daerinne is misschien wel eenige reden geweest, dog altyt iet, dat nog goed nog prysselyk is, en de Keyserinne meer naedeel doet als sy tot nog toe begrypen wil. Ik sal voor de jooden van Praag spreeken, gelyk t behoort, en van myn wedervaren verslag doen op syn tyd.

Ik blyve met yver en respect

Wel Edele Gestrenge Heer

Uwer Wel Edele Gestr
onderdaene en gehoorsaeme dienaer

Weenen den 24 July 1746. Burmania.

Gedruckt: Nouvelles 2. Th. sammt der Abschrift von Maria Theresias Decret v. 14. Juli 1746.

XI.

Missive van Burmania aan den Griffier der Staten Generaal.
Dat. 27 July 1746.
Rec. 6 Aug. 1746.
Secreet.

Wel Edele Gestrenge Heer.

In de Bentheimsche en joodsche saake is niets verders gedaen of voorgevallen als in myne voorige van 18, 20 en 24 deser is bericht. De absentie van den kancelier van Bohemen heeft my verhindert in de laeste te werken, onderwylen klaegt my geen jood hier over de laeste resolutie van de Keyserinne t haeren naedeele, niettegenstaende de termin van haere finale uittogt uit Prag als expireert: dit doet my vermoeden dat de natie geheel wanhoopt aen eenig redres of verzagting, en voor erger vreest, indien se meer beweeging ging maaken. De Graef van Ulfelt heeft my op dat subject gesegt, dat hy meinde dat dit nu een gedaene saak was, wyl niemant in soo langen tyt voor haer geintercedeert had, en renvoyeerde my voorts aen den kancelier van Bohemen, als tot wiens departement dese saeke meest specteert. Ik heb hem daerop wel geantwoert en t voor, en tegen der saake samt de reedenen van onse intercessie, en de consideratien, die daer op vallen, wegens de gevolgen en impressien, die het uitdryven der jooden uit Prag causeert tot praejudicie van haere Majesteit met discretie geexpliceert, die hy misschien niet geheel en al wraakte, maer in syne qualiteit ongeerne hoorde. Ik wagt en soek de geleegentheden om met meerder vrugt en kragt voor die ongelukkige te spreeken.

Blyvende met yver en agting

Wel Edele Gestrenge Heer
UWEd Gestr. onderdaene en gehoorsaeme dienaer
Weenen den 27 July 1746. Burmania.

P. S. De Turksche brieven gisteren gearriveert gaen hier nevens.

XII.

Extract uit de missive van Burmania aan den Griffier der Staten Generaal.
Dat. 27 July 1746.
Rec. 6 Aug. 1746.
Secreet.

Wel Edele Gestrenge Heer.

'T geen my by res' van den 11 deser is geinjungeert, schynt uit synen aert niet veel gemeenschap te hebben met de publique saaken, het en influeert daer in niet, maar, het dependeert daer van. Als men er de mindere of meerdere connexie van de commercie en affaires der Prager jooden, met andere handelplaetsen en lieden in Christenryk afsondert, soo kan dese geheele intercessie der Christene Mogentheden, en die zeemagten in 't besonder, niet anders geconsidereert nog geapplicеert worden, als een amicale insinuatie aen de Koninginne van Bohemen, dat de uitdryving van de jooden uit Prag beter gelaaten, als gedaen waere, om haer eygen belang, en eere enz. Nu is t te begrijpen, dat de raeden

van de eene Souverain aen de andere doorgaens niet verder kunnen opereren, als nae maete, dat sy goed of quaad van elkanderen vreesen hoopen, verwagten en ontfangen. En voorwaer de Staet soude hier nog al andere nutte raaden kunnen geven, en doen gelden, als de Republique sig, gelyk oudtyts wist te doen gelden, en vrede, of oorlog konde declareren met magt, in plaats van de eene en het andere te depreceren. Het sal niet noodig, en het soude, volgens de regulen van de publique welvoegsaemheit lichtlyk niet gevorloft syn, rapport te doen, van t geen my op die materie (mag ik t zoo seggen) et ministeraliter et confidenter is voorgeworpen. Maer ik kan UWEG. niet verbergen, dat elkeen sig verwondert heeft, dat men my ordonneert om voer des Graven van Bentheim syne intereste en voer de jooden van Prag te spreeken en de mond sluit omtrent de saeken van staet en oorlog in desen hachelyken tyt. Men heeft my nu zedert 6 weeken telkens gevraegt, of ik eenige ordre had, om van die materien te spreeken. De Graef van Ulfelt is de eerste geweest, die my voer drie daegen gesegt heeft, dat de Heer van Robinson nieuwe ordres hat ontfangen, nae dat men in den Hage lange gediscuteert had of men dit Hof de handelingen met Vrankryk moest communiceeren of niet; ik heb hem des anderen daegs ter occasie van de joodsche saeken nogmaels gesondeert; hy deed my deselfde vraegen en liet niet nae, my t een t ander artikel van negotiatie te noemen; ik repeteerde hem ten selvigen tyde, dat men in den Hage waerschynelyk supponeerde, dat men my hier alles communiceert, en wilde hem te kennen geven dat men geen reeden had sig van my te wantrouwen, maer te vooren had hy my al eens gesegt, dat ik my eerst behoorde te laeten geven de voorstellingen, eer dat ik van t antwoord soude kunnen oordeelen, en dit mael dreef hy my, om te bekennen dat ik geen recht hebbe om openingen te vraegen van saaken, waer op ik van huis en oorsprong nog gelast, nog geinformeert ben. Op de publique hofdaegen daer het de gewoonte niet is de souverainen te aborderen sonder audientie te vraegen, nog van haer aengesprooken te werden, als seer gevallig of uit nootsaecke, of uit eene besondere distinctie is het my nu en dan gebeurt, dat sy my hebben aengedaen. Voor weinige weeken wilde de Keyserinne, my dese eere op eene besondere wyse doen, die haest voorby ging, om dat de omstandigheden van tyt plaets en ommestaenders, die tot een simpele henscheit bepaelden. Gisteren leyde de Keyser my expresse af om te wandelen, en de conversatie te draeyen op t geene wy met Vrankryk handelen; ik antw. daer op, dat wy ons wel dienden te richten nae de neygingen over zee, dat eenen goeden slag in Italien en Nederlanden de saaken op een seer voordeelige wyse souden kunnen veranderen, maer dat ik voor myn persoon nergens op geinstrueert was. Onse conservatie eyndigde dus met myne wenschen van eenen goeden uitslag der tegenw. operatien en met het overheusche compliment van de Keyser dat hy my wel weder by het geselschap moest brengen, daer hy my van afgetrokken had. Dus siet UWEg. dat my de gelegentheit niet soude ontbreecken om iets aen te brengen, als ik maer wiste wat ik soude seggen.

Den Gr. Br. minister enz.

Ik blyve met respect en yver

Wel Edele Gestrenge Heer
UWel Edele Gestr.
onderdaene en gehoersaeme dienaer
Burmania.

Weenen den 27 July 1746.

XIII.

Missive van Burmania aan den Griffier der Staten Generaal.

Dat. 6 Aug. 1746.
Rec. 16 Aug. 1746.
Secreet.

Wel Edele Gestrenge Heer.

Ingevolge de ordres van Haer Hoog Mog. heb ik niet naegelaeten, de saake der Boheemsche jooden te opperen, en ten besten te recommanderen, daer sulx gehoort. De hofkancelier, die voor maels geen besondere lust had, om einige resolutie, of schriftelyke repreesentatie op dat subject aen te neemen vroeg my ditmael om de resolutie van Haer Hoog Mog. te hebben of te sien. Ik had se niet by my, en vernoegde my om diverse reedenen met hem den inhout voor te houden, waer mede ik nog min, nog meer ben gevordert als den 24/27 July is gemelt: dit selfde is my gearriveert by den kanzelier van Bohemen, die my met veel ingenuiteit gesegt heeft dat sy, te weeten, in t ministeriale, en in t Boheemsche departement de Keyserinne alles geremonstreert hadden, wat op die materie te remonstreren waere; te weeten het ongelyk en naedeel, dat de jooden de Christene önderdaenen van haere Majesteit, en haere Majesteit selfs hier door geschied, dat hy Heere Kanzelier in officio, en uit overtuiging van de reedelykheit der Joodsche saake, meer en vrymoediger voor haer gesprooken had, dan eenig ander minister hadde kunnen doen, maer dat dat alles niets geholpen had, als dat de ordonnantie van den 14 July laestleeden een weinig sagter uitgekomen is, als se andersins soude syn gevallen, de redelykheid, en rontborstigheit van dien Heer animeerde my om een meenigte morele en politique reedenen tegen dese harde procedure te berde te brengen. Hy disconvenieerde niet van de gefundeertheit myner raisonnementen en reflexien, seggende alleen tot afweering, dat men daeromme selfs moest supponeren, dat haere Majesteit seekere wichtige en wettige reeden had om op dese strenge wyse met haere Joodsche onderdaenen van Prag te werk te gaen, maer dat niemant, die wist te seggen, nog daer van te oordeelen.

Wy scheyden van dit discours af, gelyk doorgaens wanneer domestique en vreemde ministers eensgesint syn omtrent de saaken in quaestie, en beyde geenen raed weeten, om se te bevorderen, of te verhelpen. Dit gebeurde my ook by den Secretaris van Staet, die my syne bekende manieren van denken op dat subject te binnen bragt, en de saake sagtjes van de hant wees, als tot syn departement niet gehoorende, en als gedaen synde, wyl den termin der uittogt uit Prag werkelyk geexpireert was. Ik heb ook anderwaerts daer t geschieden konde, eenige gepaste insinuatien gedaen, ten faveure van de joodsche natie, dog alles te vergeefs, en ik zie niet wat men verders met vrugt in desen soude kunnen tenteren, misschien schikken sig de jooden nae het laeste reglement, uit wanhoop of uit lydsaemheit, want niemant van hun schynt te klaegen, ten minsten heb ik sulx nog ondervonden, nog geremarqueert. Soo ik verdere poogingen moet doen tot herstelling van de jooden in Prag, verwagt ik de beveelen van Haer Hoog Mog. Ik heb voor haer gedaen, al wat ik konde met goeden yver en tot informatie soo veel gesegt, dat het schier onnoodig is te treeden in verdere discussie van de waere beweegredenen van dese strenge procedure en van de gesetheit van haere Majesteit op dat stuck. De laeste syn een weinig teer en gevaerlyk te beschryven. De eerste syn in genere onbekent, men kan licht beseffen, dat de Souveraine uit

haer geest de generale verbanning der jooden uit Bohemen niet gestatueert soude hebben, ten zy men haer beschuldigt, of beklaegt had. Nu heeft men de jooden in Bohemen, en Moravien geduurende de oorloogen beschuldigt, dat sy de vyanden van haere Majesteit al te gunstig, jae behulpsaem syn geweest, en voornaementlyk de Pruissen, ja soo, dat ook diverse Prager jooden, de Pruissen geduurende het inhouden van Prag, in allerley excursien, en militaire expeditien geaccompagneert, en geassisteert souden hebben. Diverse van dese gasten syn by de cop gevat, strax nae den uittogt der Pruissen uit Prag, drie heeft men overtuigt door Christene getuigenissen, dog op geenerleye wyse kunnen brengen, om schuld te bekennen, of om haere complicen aen te geven. Daer nae heeft men t gansche joodendom gevergt, de schuldige aen te geven, op te soeken, en over te geven, t welk sy of niet hebben kunnen, of, uit een beginsel van godsdienst niet hebben willen doen. Dit soude de Souveraine verbittert hebben, en doen resolveren tot de generale expulsie van dat volk. Of dese reden valabel is in regte en staatsbestier heb ik niet te vonnissen, maer 't is ten minsten de beste en schynbaerste van allen, die ik nog heb hooren allegeren, 't is seer aenmerkelyk dat de voors. drie geconvinceerde jooden nooit ter dood gebragt syn, alsoo weinig als een goed getal Christene onderdaenen van haere Majesteit, die beschuldigt, en overtuigt syn geworden geduurende de oorlogstroubelen, van de waepenen tegen haere wettige souveraine opgevat, of andere passen gedaen te hebben, die nae hoog verraed smaekten. Andere luiden van minderen, en meerderen rang hebben in alle dien troubelen tyt, door haere wankelbaere trouwe door haere verkeerde partialiteit en onvoorsigtige conduite de indignatie en aversie van de Koningin verdient en de uiterste moeyte gehad, om geabsolveert, of in de geest van de Souveraine geheel gesuivert te worden, maer seer weinige hebben daeromme rigoureuse of permanente straffen ondergaen. Dit geeft den zagtmoedigen aert der Souverainen, en de natuur deser regeering te kennen, waer op seer te letten waere voor de souverainen, die met het huis van Oostenryk in alliantie staen, en of het hoog of laeg gaet, met het selve moeten heulen, om haere vryheit en eenig evenwigt te behouden; ten zy men de staet der saaken in Europa geheel omkeere. Ik soude UWEG. van den styl deser huishouding wel meer aenmerkelyke saaken kunnen seggen, en de uitwerkingen desselfs in de gemeine saaken beduiden, maer sulx soude nae den aert van onse constitutie mondeling veel beter passen. Ten anderen lyden de Souverainen niet geerne, dat men soo scherp zie in t'interieure van haere saaken, en daer ruim van spreeke, daer omme onthoud ik my van die materien en zie de gebreeken van de Oostenrykse constitutie aen, even gelyk de onse, en over zee, God biddende dat hy ons allen wysheit sterkte en moeds genoeg geve om onse eygene swakheden, en onse vyanden te overwinnen.

Ik blyve met yver en eerbied

Wel Edele Gestrenge Heer

UWel Ed Gestrenge

onderdaene en gehoorsaeme dienaer

Weenen den 6 Aug. 1746. Burmania.

Gedruckt: Nouvelles 1746, 2. Th.

XIV.

Missive van Burmania aan den Griffier der Staten Generaal.

Dat. 18 Sept. 1746.
Rec. 9 Nov. 1746.
Secreet.

Wel Edele Gestrenge Heer.

Men segt my, dat haere keyserlyke Majesteit de jooden uit Temeswar, en Buda ook op t land heeft doen gaen even gelyk uit Prag en dan men de regeering van Moravien aengeschreven heeft, om eenen voorslag te ontwerpen hoe men de geheele natie in ses jaeren gevoeglyxt sonde kunnen doen emigreren. Het is te vermoeden, dat men het gouvernement te Prage even gelyke ordres heeft toegesonden, en dat de jooden eyndelyk geheel uit dese landen sullen moeten verhuysen, ten zy de Koninklyke Raeden, en luiden van dit land beter middel en reedenen wisten, om haere Keyserlyke Majesteit van dit ongelukkig concept af te brengen, als sy tot nog toe sonder succes hebben aengewend. De termin van ses jaeren voorspelt niets goeds want, om de waerheit te seggen, het is nog niemant gelukt de Keyserinne van haer sentiment, en voorneemen tegen de Jooden af te brengen. De voors. termin geeft te kennen dat het werkstellig sal worden gemaekt, en doet my gissen, dat, of die geene, welke de jooden onder de hand tegen syn, en vervolgen, dit uitstel van ses jaeren hebben uitgevonden, en gesuggereert, als een expedient, om de uitvoering te faciliteren: of dat de Keyserinne dien middelweg heeft ingeslaegen op de kragtige repraesentatien van andere die van opinie syn, dat het seer problematicq is, of 't nutter is, jooden aen en in het lant te houden of niet? dat men se soo wel uit Bohemen, en Moravien kan verdryven, als uit Oostenryk en Silesien: maer dat de reden van staet en van justicie gebied, alle de inconvenienten, en schadens, die haere Majesteits onderdaenen van dit werk overkomen, te pondereren, en soo veel doenlyk te praevenieren te meer, dewyl een meenigte Christenen door de expulsie der jooden om een goed gedeelte van haer welvaert en vermogen komen. Dat de Souveraine sig selfs in der daad de eerste, en meeste schade doet, maer, dat het buiten die consideratien niet vreemder is, dat men sig hier van dat volk ontdoe, als dat andere Christene mogentheden het selve uit haere Staeten jaegen, en weeren. Dat men se successivelyk uit Oostenryk en selfs uit Silesien heeft doen vertrecken, want zedert het jaer 1680 of daerom trent syn geene jooden meer in Oostenryk gehuisvest, behalven eenige weinige vermogende familien, met haeren noodigen aenkleve te Weenen, die van 't Hof, en de regeering doorgaens tot leverantien entreprises admodiatien, en diergelyke worden gebruikt en die dus dikwils de victime worden van de publique necessiteit, en van haer eygen en van eens anders winzugt. Het is nog niet seer lange, dat men de jooden in Silesien te Breslau ook tot dat klein getal heeft bepaelt, zy die daer toe hebben gecontribueert en geraaden by leeftyde van Carel de VI hebben, soo ik vermoede, de Keyserinne aengevoert, om het selfde te practiseren in Bohemen: sy wilden waerschynelyk de arme jooden verdryven en de rykste behouden, om se nae gewoonte uit te mergelen. Om daer toe te geraeken saiseerden sy de beschuldigingen, die men tegen de jooden, als kennelyke vyanden van haere Souveraine, en als vrienden en helpers van Pruissen innebragt.

De Keyserinne heeft, sonder aensien van die verstandige politique, die de

arme jooden elimineert, en de ryke meende te conserveren het laeste opgevat, samt de generale klagte van de luiden deser landen tegen de jooden, als of sy door haere industrie de Christene onderdaenen van haere Maj. alle winst en kostwinning beneemen; of onder dit alles eenige godsdienstige oorblaeserye, en yver is geloopen weet ik niet te seggen, my is daer van nooit iets wesentlyx voorgekoomen. Maer ik heb reden te vermoeden, dat de beteekende Raadgevers, voorsiende dat de saake in de conferentien allerley oppositien soude ontmoeten, en weetende, hoe ongeerne haere Majesteit revoceert, t geen se uit haeren eygenen hoofde doet, de Keyserinne voor af gewaerschuwt hebben, dat dese saake in haeren Raed allerley tegenkanting soude ontmoeten, dat elkeen voor de jooden spreekt uit eygen belang, of betrecking dat het daeromme veiliger was, de ordres buiten de conferentie te concipieren, en uit het cabinet te expedieren, dat nyemant dieselve achternae soude kunnen contradiceren en impugneren, sonder haer als wetten voor te schryven. Dit is hun uitsteekend gelukt, maer veel licht is de Souveraine veel schielyker en verder gegaen, als de intentie dier lieden was, en haere Majesteit blyft by haer stuk; zy lyd niet dat hare authoriteit, en eygene directie in desen omvergehaelt souden worden. Soo dit concept stand grypt, sullen 200 m jae 300 m zielen van de joodsche natie uit dese landen moeten emigreren, die ten deele in Turkyen, sullen moeten wyken, ten deele Polen en Duitslant overstroomen, of elders gaen, daer men haer herberge wil geven. UWEG. sal uit het gesegde selfs licht kunnen opmaaken, hoe, en waerdoor dese saeke soo teer is geworden, hoe difficil het t' allen tyde voor my geweest is in dit geval, en meer andere van gemein en grooter staetsbelang de waere oorsaeken werktuigen, beweegingen en uitwerkingen der dingen aen te wysen sonder de personele caracters van t hof en van de hoofden en leden deser regeering aen te raeken. Hoe gevaerlyk het is t laeste point te tracteren, sonder Souverainen, ministers, grooten, en alle onse evenmenschen te beleedigen in t een, of t ander: nogtans begeeren alle Souverainen diergelyke informatie tot beleiding haerer saeken. Maer de republique niet, soo veel my by ondervinding bekent is, want ik heb in myne staets depeches meermaelen opgeworpen, en als gevraegt of haer Hoog Mog. in dit soort ook iets meer van my desidereeren, als ik verschaffe, daerop is nooit resolutie gevallen. In den selfden sin, heb ik tot myne eygene ontlasting, en voldoening en tot s' lands dienste in de jaeren 1743 en 1745 versogt te mogen overkomen in den Hage. Men heeft sulx van de hant gewesen, even als of de constitutie van onse republique niet toeliet de buitenlandsche ministers van den Staet mondeling te verstaen, gelyk de Heeren Engelsche ministers hier ter stede geduurende myne reise nae Frankfort met een seer verstandigen decisiven en hoogen toon hebben gepubliceert, dat het in dese conjuctures en om voors. redenen, onmogelyk was, dat ik een tocht nae den Hage soude doen, of hebben kunnen doen, om over affaires te spreeken gemerkt het de maxime van de republicq niet is haere buitenlandsche ministers daerom te laeten t huis koomen. Ik wist dien staetsregel niet, andersins soude ik myn voorstel aen haer Hoog Mog. niet hebben gehazardeert. Maer indien het niet veilig is voor de ministers van de republique aen vreemde hoven de onderrichtingen in quaestie by geschrifte te fourneren (gelyk het waerlyk niet is) indien de ordre van het lant niet meer toelaet, om die van de buitenlandsche ministers by monde te vorderen, en in te neemen, of de ordres en informatien die haer

noodig syn, en schaers genoeg gesubministreert worden van huis, by monde te ontfangen (want nae den teneur van t 38 § van t reglement te oordeelen, schynt die ordre anno 1700 nog geen stand gegreepen te hebben) soo soude men moeten besluiten, dat onse constitutie niet susceptibel is van de kennisse en t detail van diergelyke saeken, of dat de geest en konst van regeering in de republique tot die kragt en volkomenheit is geworden, dat se des niet meer van nooden heeft, om de affaires met vreemde mogentheden te discerneren, en te dirigeren, of dat de vreemde Ministers van confidentie, en van nouvelle, die waere uit de eerste hant soo voorbaerig overvloedig, en deugdelyk in den Hage aenbrengen, dat de onse schier niet dient, als om de markt te bederven, en verwarringe te maeken.

Het ongeluk der jooden heeft my een en andermael aenleyding gegeven, om die pointen sagtjes aen te wysen, ten eynde om de attentie van den staet op de natuure en 't gebruik van diergelyke saaken eenigsins gaende te maeken. Maer het is daerom niet, dat ik desen brief begonnen heb. Den 6 Aug. heb ik rapport gedaen van myne officien, ingevolge haer Hoog Mog. resolutie van den 11 Juli 1746 voor de jooden aengewend, met angehechte waerschuwing, dat ik niet veel meer wist te tenteren t haeren voordeele en om verder te gaen, de beveelen van haer Hoog Mog. moest verwagten. Daer op is geen resolutie gevallen. By gevolge heb ik dus verre voldaen aen de ordres van haer Hoog Mog. en mogt onstraffelyk stil swygen tot nadere dispositie.

Maer alsoo de reedenen van de resolutien van den staet, tot bevorderinge van dese, of geene saeken genoomen, en haere ministers buitens lands toegesonden, doorgaens of permanent syn of ten minsten niet cesseren strax nae de eerste ministeriele demarches sonder succes en afdoening der saeken, heb ik het altyt van myn plicht geoordeelt, stedig te denken op der saeken ulterieure bevordering en op de maniere, om volkomen aen de intentien van haer Hoog Mog. te voldoen.

Dese sorge verlaet my nooit. Het is in desen sin, dat ik nu zedert eenigen tyt meer als vooren de vryheit genoomen heb approbatie van myne conduites te versoeken niet om gelaudeert te worden (twelk ik nog verdiene nog begeere, om dat veel saeken niet van die waerde syn, dat daer mede eenigen lof soude syn te winnen, om dat ik my wel genoeg bewust ben, van nae myn gering talent myne ministriele plicht te hebben gequeeten, en des nood synde, al wat ik van staetswege of in officio gedaen heb mein te kunnen verantwoorden) maer ik altyt heb de goedkeuring van myn gedrag versogt om te weeten of ik myne aengewende officien soude moeten surcheren' of pousseren, tot dat het oogmerk van haer Hoog Mog. worde bereikt. Dus syn alle de saaken, die ik onderhanden hebbe en door de veranderinge der tyden en omstandigheeden niet gesleeten syn, van die natuure, dat se sonder inhaesive en instructive ordres van Haer Hoog Mog. niet verder voortgedreeven kunnen worden als ik die gedreven heb, uitgenomen de Benthheimsche, die ik genoeg in staet ben voort te setten, en nu hoope, haest ten eynde te sullen brengen. Ten opsigte van de joodsche saeke moet ik hier blyvoegen, dat deselve tegenswoordig in dien staet is, dat ik daerinne geen de minste weesentlyke pas kan, nog behoore te doen, sonder positive en nieuwe ordre van Haer Hoog Mog. Ik soude de reeden waerom ik sulx anders nog kan, nog behoore te doen wel duidelyk kunnen open leggen, maer ik heb van de loop, en de natuure deser saeken, misschien in t begin van desen brief reeds meer gesegt als dienlyk en veilig is voor my.

Dus bepael ik my dit mael tot de simpele plicht van advertentie, ten eynde men vooraf geinstrueert en gemunieert sy, tegen dat de weeklage der arme Israeliten die ik reeds verwagte, weder tot haer Hoog Mog. mag komen. Of dit de efficacieuse compassie van haer Hoog Mog. weder gaende sal maaken voor dat ongelukkig geslagte, weet ik niet, maer indien de staet sig haerer aengelegen wil laeten leggen, waere nae myn gering verstant vooraf drie saaken te considereeren, 1° of en hoeveel de republicque aen de conservatie der jooden in de Oostenrykse erflanden herwaerts over geleegen legt; 2° de principes waerop wy voor dat volk willen en kunnen spreeken; 3° de middelen, om onse persuasien en intercessien van vrugt te doen syn.

Het eerste is in myne depeches van den verledenen jaere eens en andermael op geworpen. En geeft van selfs aenleyding tot het twede de vaststelling van de voors. principes en fundamenten, die wel behooren gedigereert te worden, als men sig niet ridicul wil maeken, want voor de jooden te spreeken gelyk voor onse echte broederen, en geloofs verwanten, die met ons elk syns weegs uit het Pausdom syn gegaen, is, als men t seggen mag, niet al te christelyk, al soo weinig als 't voegt de algemeene tolerantie te prediken, wy houden die voor nuttig, en gemaklyk, maer hier en elders denkt men op een andere wyse. De justicie en clementie te recommanderen is een goede saake, maer nog beter die selfs te oeffenen. Te remonstreren dat de Keyserinne sig selfs de meeste schade doet, met de expulsie der jooden, is seer waeragtig en gepast, maer het oordeel dat haere Maj! over de jooden gesprooken schynt te hebben soo schrikkelyk en onbarmhertig af te maalen, is een weinig odieus. Diergelyke reproches baeren nog meerder afkeer en verbittering. De Engelschen hebben, dese beide laeste argumenten meesterlyk, en yverig geappliceert, als 't publicq door 's konings ordres van den 22 Febr. 1745 bekent is geworden. Maer t een en 't ander heeft niet veel geholpen. De Keyserinne heeft nooit kunnen begrypen dat het haer nut en interest was haere landen af te staen aen die geene, die se hebben gevraegt en geattaqueert, en sal derhalven beswaerlyk gelooven kunnen, dat sy die niets anders, als dat geduurende ses jaeren hebben geraeden, het welsyn van haere overige provincien soo wel verstaen en ter herte neemen, dat sy op derselver raed de jooden tegen heug en meug moet dulden en conserveeren, of de interieure directie van justicie en policie daeromme corrigeren, ook ist in der daed een weinig vreemd, dat de vrye Engelanders soo mensch en joode lievend zynde nooit geintercedeert hebben voor de jooden in Rusland, daer se soo ik hoore voor weinig jaeren tot de laeste ziele toe hebben moeten uittreeken, dat se sig nooit roeren ter occasie van alle de Autos di fé, en diergelyke hardigheden die nog hier en daer in de Roomsgesinde landen syn geusiteert, dat sy soo slap voor de conservatie en 't welsyn der protestanten in dese landen en in het ryk spreeken, en sulx doorgaens aen andere overlaeten, waerschynelyk, om meerder gemak en faciliteitshalven in andere negotiatien, en staets saaken. En ik bekenne by dese occasie dat ik my by my selfs te meermaelen heb verwonderd, dat men geduurende ses maenden lang en meer, de hoven van Weenen en Dresden strenue geraaden heeft Silesien onder elkanderen te deelen, dat men in den selfden sin een geheel tractaet geslooten, en de officien van de republicq geaggregeert heeft, alles in de geheime suppositie dat Silesie herwonnen moest worden, sonder dat daer by ooit eenige motie of mentie is gemaakt, om 't

lot der protestanten van Siliesien tegen allerley verdrukkinge te verseekeren, niettegenstaende al de werelt konde begrypen, dat de staet der Protestanten nae de herwinning van die provintie daer geheel arbitrair moest worden, jae te niete loopen, gelyk in Oostenryk in Bohemen. Ik soude myne reflexie op die materie, en op de maniere, hoe men met vrugt, nu en dan ten faveure onser geloofsgenooten, en verwanten, kan, en behoort te intercederen, nog veel verder kunnen uitbreyden, maer t komt hier alles niet te passe, en 't is tyt desen af te breeken. Daerom sal ik my niet inlaeten in alle de raisonnementen en in de observatien die vallen op het derde point: te weeten de middelen om de persuasien en intercessien van den staet vrugtbaer te maeken. Ik heb se overal gezaeyd in myne depeches zedert veele jaeren en misschien tot walgens toe herhaelt en ingeprent, ja selfs onlangs met relatie tot de joodsche saeken in myne depeche van den 27 July laestleeden. T geen ik er als minister toe moet doen, beloof ik rykelyk te praesteren. De termin van ses jaeren komt ook te stade. En alhoewel ik nog hussaren heb kunnen obtineren op syn tyt voor de republicq (een ongeluk waervan ik den oorsprong licht heb kunnen beschryven, even gelyk ik ten opsigte van t ongeluk der jooden gedaen heb) nog de keyserinne wys maeken dat. het al profit is, haer lant en luiden by tractaet af te staen, nog de jooden in Bohemen geheel salveren; nogtans heb ik de luden hier nae reeden kunnen doen luisteren, en de vriendschap der Souverainen voor den staet soo wel gecultiveert dat sy in de uiterste nood haere belangens seer geerne in handen van den staet souden hebben gestellt, om tot redding en afkomst van saaken te komen, dat sy haer belang soo weel hebben begreepen, dat se de kragt en t welsyn van de republique als haer eygen considereren, en dat sy de vriendschap en t vertrouwen van den staet hooger schatten en liever hebben, als die van alle andere Mogentheden. Waeromme en waer door sy tot dese gedachten syn gekoomen, moet UWEG. uit de natuure loop en samenhang der saeken, en uit myne successive rapporten niet onbewust syn: t was er wel verre van daen by de voorige regeering, of t myner aenkomste te Weenen, t soude te veel syn, my te beroemen dat ik ook iet tot dese verandering in de dispositie der gemoederen van dit hof heb gecontribueert. Diergelyken saeken hangen meest of van 't geval. Soo gelukkig en aengenaem het voor my was, die dispositie der gemoederen hier te sien op wassen, en eenige gunst en acces te vinden, soo ongelukkig en onaengenaem is het voor my te ondervinden, dat deselve misschien eerder sal vergaen als daer van ooit gebruik gemaekt heeft of sal kunnen worden, nu de republique in plaetse van sig necessair te maeken, en te houden, gelyk se was van den beginne deser troubelen, tot de necessiteit is gebracht, om de hulp waerom men haer eerst bad, met sorge en weemoedigheit weder te versoeken van haere bontgenooten. Trouwens God kan 't ten goede keeren. Ik wensch en bid het uit grond myns herten en blyve met waere hoogachting

Wel Edele Gestrenge Heer
Uwer Wel Edele Gestrenge
onderdaene en gehoorsaeme dienaer
Burmania.

Weenen den 10 7ber 1746.

Nach einer freundlichen Auskunft des Herrn Reichsarchivars Ihr H. Fr. van Riemsdyk, dem ich hier neben dem Charter-Meester, Herrn Hingmann, meinen besten Dank abstatte, kann ich noch das Folgende hinzufügen:

In den „gewone“ und „secreete Notulen“ der General staten van 1747—1748 kommt über die Vertriebenen von Böhmen Nichts vor. Auch die gleichzeitige Correspondenz ist durchforscht. Nur eine Depesche von Burmania an den Griffier der General staten data 26 April, recepta 8 Mai 1747, kann uns hier interessiren. Sie enthält folgende Aeusserung:

„Ik kan niet zeggen dat ik van eenig nieuw religiebezwaar of van der zelver redres in Hungaryen het allerminste in een langen tyd gehoort heb.“

„Doch de Joodsche familien te Weenen gezeeten worden met expulsie gedreigt, daar zyn er niet zeer veele. Dit en is geen goede saecke en soo in all desen handel met de Jooden ook eenige reeden waere, waeromme de Souveraine haer mogt bepaelen of verstooten, soo en is het tegenwoordig de tyt niet om diergelyke arrangementen te neemen.“

In einem anderen secreten Briefe data 20 April, recepta 8 Mai 1747 schrieb er neben einer Aeusserung über die Protestanten:

„N. B. de Jooden syn alleen in Bohemen Moravien en te Weenen, doch in Hongaryen overal.“

Eine secrete Depesche data 15, recepta 25 November 1747 fängt mit folgenden Worten an:

„Van religie saaken, en van de Rynsaaken hoor ik hier soo weinig spreeken, dat het my niet wel mogelyk is geweest in langen tyt iets in dat soort, 't geen waerdig, en instructief zy, te melden.“

ANHANG:

Zu den Gesuchen der jüdischen Gemeinden Amsterdam, Rotterdam und Haag.

I.

In dem Gesuch der 3 Gemeinden vom 31. December 1744 (Letterbode XII p. 21 Z. 10) fehlt nach ondervinden folgende Stelle des Originals:

, en gemerckt dat by aldien dese Rigoureuse Resolutie en Ordre van Hoegstgemelde haere Majt ter Executie soude werden gestelt, sulx onvermydelyk soude strecken tot een irreparable Schaede van de Suppltn aengesien deselven Considerable Sommen onder haere Geloofsgenooten in de gemelde stad Praeg en Generalyk in het Koninckryk van Boheemen uytstaende hebben en die door sodanigen precipitante Retraite uyt het selve Koninckryk vuyter Staet sullen werden gestelt om haere Crediteuren te konnen voldoen, behalven dat oock de onderlinge correspondentie en Negotie tusschen de Jooden aldaer en de van het voors Koninckryk daer door t'eenemael geinterrumpeert en verbrooken soude werden tot onherstelbaere Schaede en Totaele Ruine van veele Joodsche Famillien in dese Provintie; Soo neemen de Suppltn soo tot reddinge en vertroostinge van hunne gemelte bedroefde

[redacted]

Broederen als tot voorkoominge den voors͞. andersints onvermydelyk te dugtene onheylen, hunne Toevlugt tot U Hoog Mog: aller oetmoedigst biddende en Smeekende dat het U Hoog Mog: goedertierene geliefte syn magh aen den Heer Baron van Burmania . . .

Z. 17 nach immers l. te minsten **Twelk doende etc.**
J. Sythoff.

Letterbode XII p. 25 Z. 6 v. u. l. in het voorschreeve Decreet.

II.

In dem Gesuch der drei Gemeinden vom 7. Mai 1745 fehlt Letterbode XII p. 26 Z. 14 nach needersetten — Druckfehler im gedr. Text: neederstellen; in den sog. Minuten lautet es richtig wie im Gesuch: —

dat gelyk de voors͞ Streenge Proceduren niet alleen syn streckende tot de Totaele Ruine van veele duysende Famillien, maer oock tot een compleet verval van de Negotie en Correspondentie die tusschen de Onderdaenen van desen Staet en de Joode Stand in Bohoemen en Moravien sederd veele Jaeren heeft gesubsisteert en door welkers Interruptie Considerable Verliesen reeds Jegenwoordigh hier te Lande werden geleeden — dat oock de Suppltn met veel reden apprehendeeren dat in gevalle het laest gemelde Decreet van Hoogstged͞ Haere Maj.t even als de overige nae de Letter werden uytgevoord, die ongeluckige verdreevene Menschen sigh voor het grootste gedeelte genootsaeckt sullen vinden haere Toevlugt en Refugie naer dese Landen te neemen; en dewyle de Suppltn geen Middel altoos konnen uytdenken waer door so veele duysende in de Grond geruineerde Menschen hier te Lande souden konnen werden gesubsidieert of tot een Eerlyk Bestaen gebragt; Soo vinden de Suppltn sig op nieuws genootsaeckt haer aen U Hoog Mog. te adresseeren in alle Oedmoedigheyd Biddende, dat het deselven behaegen mogte nogmaels aen den Heere van Burmania . . .

Z. 22 als U Hoog Mog: nae derselben Hooge Wysheyd meest dienstig sullen oordelen te behooren.

T welk Doende etc.
J Sythoff
als gelast

Letterbode XII p. 25 Nr. 4 Z. 3 l. al tot, Z. 5 v. u. fehlt: treffen wel van die goedheyt hadden willen zyn om, Z. 3 v. u l. Hoogstgemelde, p. 26 Z. 18 l. om st. van, p. 27 Z. 7 l. haere goede officien.

III.

Auf der Rückseite des Gesuches steht:

Requeste voor de Hoofden van de Joodsche natie binnen de steeden Amsterdam, Rotterdam en 's Gravenhage, omme brieven van voorschryvens den 11 July 1746 Aen de Hoog Mogende Heeren Staeten Generael der Vereenigde Nederlanden.

Geevende in alle ootmoedigheyd te kennen de Hoofden van de joodsche Natie binnen de steeden Amsterdam, Rotterdam en 's Gravenhage, dat sy suppltn. te meermaelen de vryheyd hebben genoomen sigh aen U Hoog Mog te adresseeren en

[redacted]

te versoeken, soo als sy oock gracieuselyk hebben geobtineert, derselver Brieven van voorschryvens aen den Baron van Burmania, U Hoog Mog. Extraord[re] Envoye aen het Hooff van Weenen, waer by denselven gelast wierd alle dienstige officien aen te wenden ter plaetse daer sulx van vrugt soude mogen syn, ten eynde de Rigoureuse Decreeten tegens die van de joodsche natie binnen de stad Praeg en elders onder de Dominatie van Haere Keyserl[e] en Koninckl[e] Maj[t] van Hongarien en Boheemen, niet ter Uitvoeringe mogten werden gebragt, immers dat daeromtrent eenige versagtinge geoeffent mogte werden.

Dat de suppl[ten] het aen de gunstige intercessie van U Hoog Mog. en van andere Moogentheeden hebben geattribueert en danck geweeten, dat die van de voors. joodsche natie, nae dat sy ingevolge van de tegens haer geëmaneerde Decreten de stad Praeg hadden geëvacueert, weder allengskens in deselve gekoomen en meer als oogluykende syn geadmitteert geworden, in soo verre dat sy voor de voors. Tolerantie een sekere schatting hebben betaelt en of wel de supplt.[n] sigh geflatteert hadden, dat de voors. Hooge intercessie van dat verdere vrugt gevolg soude syn geweest, dat haere mede Broederen by het genot van de voors. Tolerantie souden hebben gebleeven, soo verneemen sy nu in tegendeel tot haere smertelyke droefheyd dat aen deselve haere mede Broederen tot Praeg op nieuws is geinjungeert die stad voor den laesten deser maend July niet alleen te moeten verlaeten, maer sigh selfs op geen twee uren in de ronte van deselve te mogen onthouden. Redenen waeromme de supplt[n] op nieuws genooddruckt werden sigh voor U Hoog Mogende ter neder te werpen, met die ootmoedige Beede dat het U Hoog Mogende behaegen mogte andermael gemelden haeren minister den Baron van Burmania te gelasten alle dienstige Remonstratien te doen ter plaetse daer sulx van vrugt soude mogen syn, ten eynde die harde Proceduren eenigermaeten souden mogen werden geadouceert!

'T welk doende etc[e].

J. Sythoff

als gelastigde 17 $\frac{7}{9}$ 46.

[redacted]

Haggadische Analekten

aus den pseudo-hieronymianischen ‚Quaestiones'.

Von

Dr. M. RAHMER.
Rabbiner in Magdeburg.

Graetz war es, der vor mehr als drei Decennien in einer längern, höchst anregenden Abhandlung (Frankels Monatsschrift, 1854 p. 311 ff.) darauf hingewiesen hat, dass eine vergleichende Zusammenstellung der haggadischen Elemente bei den Kirchenvätern mit den midraschischen Quellen für die Fixirung des Alters der verschiedenen Haggadatheile sowie für die Beleuchtung mancher geschichtlichen Vorgänge von grosser Wichtigkeit sei. Er selbst hat dies an einigen Proben aus der patristischen Litteratur schlagend nachgewiesen. Der von Graetz gegebenen Anregung folgend, haben wir die Werke des in dieser Beziehung fruchtbarsten Kirchenschriftstellers Hieronymus, der gegen Ende des IV. Jahrhunderts in Palästina im Verkehr und unter Anleitung von Talmudlehrern die ganze Bibel übersetzte und commentirte, einer eingehenden Untersuchung unterzogen, die in ihnen enthaltenen zahlreichen „hebräischen Traditionen", wie H. sie nennt, eruirt und mit den Quellen verglichen, dabei aber ausser den von Graetz hervorgehobenen Gesichtspunkten ganz besonders auch das exegetische und lexikalische Moment in's Auge gefasst. Die erste Frucht dieser Studien war die im Jahre 1861 (bei Skutsch, Breslau) erschienene Schrift: ‚Die hebr. Traditionen in den Werken des Hieronymus. I. Die Quaestiones in Genesin.' Ihr folgte die Bearbeitung des Hosea-Commentars (Frankels Monatsschrift 1865 p. 216 ff.), ferner die der Quaestiones in Paralipomenon I. (Thorn, 1866) und Einiges über die Quaestiones in libros Regum (in Löw's Wochenschrift „Ben Chananja").

Von letzteren geben wir auch im Folgenden eine kleine Probe, die Frage über die Aechtheit oder Pseudonymität dieser Quaestiones unberührt lassend, da sie für den Zweck, den wir hier verfolgen: Nachweis des Einflusses der midraschischen Hermeneutik auf die gleichzeitige kirchliche, ohne Belang ist; denn wenn die Kritik auch ergeben sollte, dass sie nicht aus der Feder des Hieronymus geflossen, so sind sie doch hieronymianisch, d. h. ganz im Geiste der unbestritten von H. verfassten Quaestiones, die zur ganzen Bibel zu schreiben, er die Absicht hatte.

1.

Samuel I, Cap. 1 V. 1 מן הרמתים. Interpretatur „duo excelsa". Et haec duo excelsa duae intelliguntur tribus, „regalis" videlicet et „sacerdotalis". Quod pater Elcanae de tribu fuerit Levi, liber Paralipomenon plenissime docet. Matrem quoque eius de tribu Juda exstitisse monstratur in eo, quod „Ephrateus" vocatur, ab Ephrata, uxore Caleb, quam constat de tribu Juda fuisse.

Unter den „beiden Höhen" sind die beiden Stämme, der „königliche" und der „priesterliche", verstanden. Dass Elkana väterlicherseits aus dem Stamme Levi stammte, ist aus Chron. I. 6, 6, ersichtlich, dass er mütterlicherseits dem Stamme Juda angehörte, folgt aus dem ihm hier gegebenen Beinamen „Ephrati", mit welchem seine Abstammung von der Ephrat (Chron. I. 2, 19 ויקח לו כלב את אפרת), der Frau des Kaleb, der aus dem Stamme Juda war, bezeichnet ist.

Diese Erklärung ist so ganz im Geiste der Haggada, dass es Wunder nimmt, ihr nirgends, weder in den talmudisch-midraschischen Quellen, noch bei den alten jüdischen Exegeten zu begegnen. Im Midrasch Samuel z. St. findet sich nur die auch geographisch gerechtfertigte Notiz, dass es 2 Ramah gegeben. ר״א אמר תרתין רמין הוון חדא דדוד וחדא דשמואל. Im Jalkut II, Nr. 76 erklärt R. Samuel bar Nachmani den Dual in הרמתים mit den Worten אדם הבא משתי רמות שצופות ורואות זו את זו.

In dieser etwas unverständlichen Erklärung R. Samuels glauben wir jedoch eine Parallele zu der Erklärung unseres lateinischen Commentators zu erblicken. Unter den „zwei Höhen, die auf einander schauen" dürften die beiden Würden, die „königliche" und die „priesterliche", die ja in der jüdischen Geschichte in beständiger gegenseitiger Abhängigkeit auftreten, zu verstehen sein. Auch die Stelle im Midrasch Samuel gewinnt dadurch an Verständniss. Dass תרתין רמין hiesse

demnach nicht „zwei Rama" (sonst stünde wohl רמות oder ganz unflectirt רמה), sondern „die beiden Höhen, d. h. Würden" und zwar חדא דדוד, חדא דשמואל, die königliche, vertreten durch David aus dem Stamme Juda; die priesterliche durch den Leviten Samuel. Beide Erklärungen wären somit congruent.

Wir hätten an diesem ersten Beispiele schon einen schlagenden Beweis dafür, von welchem Werthe dieser lateinische Commentar für das Verständniss mancher dunklen Haggada ist.

2.

Ibid. צופים „Speculatores" hic „prophetae" intelligentur, quorum filius Elcana fuit.

Auch das Targum paraphrasirt diesen Eigennamen in ähnlicher Weise, es übersetzt מתלמידי נביאיא „Einer von den Prophetenschülern". Das „quorum filius" entspricht dem בני הנביאים: Die gemeinschaftliche Quelle hierfür ist Talm. Megilla 14, a, woselbst es ausführlich heisst: ויהי איש אחד מן הרמתים צופים ואמר ר' אבהו אחד ממאתים שנתנבאו להם לישראל. Es liegt auf der Hand, dass R. Abahu in dem Worte הרמתים eine Anspielung auf das Zahlwort מאתים erblickte. Wenn im Midrasch Samuel z. St. das Verhältniss umgekehrt wird und Elkana statt zu einem der 200 Prophetenjünger zum Stammvater derselben gemacht wird (חד שהעמיד לו מאתים צופים), so mag die Stelle wohl corrumpirt sein; ist ja doch auch höchstwahrscheinlich für חד zu lesen הר, indem das Wort הרמתים in הר und מאתים zerlegt wird.

3.

Ibid. מהר אפרים — אפרתי. „De monte Ephraim", quia ibi erat eius habitatio. Inter cunctas namque tribus habitationem Levitarum fuisse, non dubium.

Da Elkana Levite war, so kann das מהר אפרים nichts Anderes bedeuten, als dass bei der Vertheilung der 42 Levitenstädte der Antheil seiner Familie im Ephraimgebirge war. David Kimchi erklärt es in seinem Commentar ebenfalls so. Das Targum erklärt sogar אפרתי paraphrastisch mit נברא פלינ חולק בקודשיא בטורא דבית אפרים:. Die Ansicht unseres lateinischen Commentators über אפרתי haben wir unter No. 1 bereits angeführt; sie ist originell und verdient Beachtung, obwohl ihrer unseres Wissens nirgends in den Talmuden und Midraschim Erwähnung geschieht. Im Midrasch Samuel wird das Wort durch פלאטוני und אוגניסטאטי wiedergegeben, was so viel wie „Edelmann" oder „wohlgeborener Herr" bedeutet (Palatinus; εὐγενέστατος).

4.

1. B. v. 3. — מימים ימימה übersetzt die Vulgata mit „statutis diebus", „an den bestimmten Tagen", wozu unser Commentator erklärt: Tribus festivitatibus, paschae videlicet, et pentecostes, et solennitate tabernaculorum, d. h. an den drei Wallfahrtsfesten. Dagegen lautet die Agada zu Genes. cap. 49 מימים ימימה מפסח לפסח שנ' ושמרת את החוקה הזאת מימים ימימה (2. M. 13, 10), womit jedoch die Ansicht des Rabbi Josua b. Levi im Midrasch Samuel 1 im Widerspruche steht. Derselbe bemerkt nämlich zu dem Folgenden (v. 4) ויהי היום זה יומו של עצרת, es sei das „Wochenfest" gemeint [1]). Wir finden die Meinung unseres lat. Comment. im Targum z. St. vertreten, es übersetzt: מזמן מועד למועד „von Festzeit zu Festzeit", was wohl die 3 Wallfahrtsfeste einschliessen soll. Ihm folgt Gersonides in seinem Commentare, wenn er sagt, או מרגל לרגל כמצות התורה. — R. Isak Abravanel will es nur auf das Sukkothfest bezogen wissen: בחג האסף. חג הסוכות שהוא עת שמחה.

5.

Ibid. v. 4. מנות. Dieses Wort übersetzt die Vulgata richtig mit „partes", Theile. Hierzu erklärt der lateinische Commentator: Haec partes „vestes" intelliguntur, quae in iisdem tribus festivitatibus iuxta morem illius gentis uxoribus et liberis et famulis tribuebantur. Es seien hierunter Kleidungsstücke zu verstehen, welche die Israeliten nach jüdischem Brauche an den genannten drei Festen den Frauen, Kindern und der Dienerschaft zu schenken pflegten.

Die Quelle dieser Erklärung ist der Talmud (Pessachim 109a) חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל וכו' נשים במאי תני ר' יוסף בבבל בבגדי צבעונין, בארץ ישראל בבגדי פשתן מגוהצין.

6.

Ibid. v. 5. מנה אחת אפים. Das schwierige אפים wird in der Vulgata mit „tristis" „betrübt" übersetzt, wozu der Commentator die kurze Notiz macht: „In Hebraeo ita legitur ‚duplicem' (sc. partem)." Nach dem Hebräischen müsse übersetzt werden „ein doppelter (Antheil)". Diesen beiden Uebersetzungen liegen jüdisch-traditionelle Auffassungen

1) Philippsohn (Bibelwerk z. St.) versteht unter עצרת irrthümlich das „Schlussfest" (שמיני עצרת); in Mischna und Talmud wird aber bekanntlich damit das „Wochenfest" (als Schluss der Sephira) bezeichnet.

zu Grunde. Der Midrasch Samuel nämlich führt zu St. folgende Erklärung an: מנה אחת אפים בכפלים בסבר פנים יפות. „Er gab ihr einen doppelten Antheil mit freundlichem Gesichte.“ Es ist klar, dass in diesen Worten des Midrasch zwei verschiedene Erklärungen des אפים in eine zusammengeflossen sind, und dass zwischen בכפלים und בסבר פנים יפות ein Punkt zu setzen oder zu denken ist. Die eine Erklärung, die das אפים durch בכפלים wiedergiebt, fasst es als Dualform der Wiederholungspartikel אף auf, und hält es für gleichbedeutend mit פעמים „zweimal“, „doppelt“. Dieser Erklärung nun folgt unser lat. Commentator mit seinem „duplicem“. Die andere Ansicht, ausgedrückt durch die umschreibenden Worte בסבר פנים יפות, erklärt אפים als Substantivum, der Bedeutung nach als identisch mit פנים „Angesicht“. Ob aber dieses Angesicht ein „freundliches“ oder „betrübtes“ gewesen sei, ist in dem Worte אפים nicht ausgedrückt und wird von den verschiedenen Commentatoren verschieden gedeutet. Das Targum übersetzt חולק חד בחיר „einen auserwählten Theil, d. h. einen solchen, den man mit freundlichem Gesichte annimmt“. Aehnlich fasst es eine Midraschstelle, die es mit חלק היפה שבהם erklärt. Dieser Ansicht folgt Raschi und auch Raschbam thut ihrer in seinem Pentateuchcommentar zu Exod. 25, 30 Erwähnung mit den Worten אפים חלק יפה וחשובה (derselbe erklärt damit die biblische Ausdrucksweise לחם הפנים „schöne, ansehnliche Brote“). David Kimchi und Abravanel entscheiden sich für das Gegentheil und erklären אפים mit בכעס „mit Verdruss“, es von אף „der Zorn“ ableitend. Und in diesem Sinne hat es auch die Vulgata aufgefasst, indem sie es mit „tristis“ übersetzt. Die LXX hat ganz unsinnig אפס für אפים gelesen.

Dass die Worte der oben angeführten Midraschstelle בכפלים בסבר וכו' zwei verschiedene, einander ausschliessende Erklärungen involviren, ist nach dem Gesagten von selbst einleuchtend; zum Ueberfluss verweisen wir auf die Parallelstelle im Jalkut, z. St., wo die Trennung der beiden Worte durch Wiederholung des Wortes אפים vor בסבר veranschaulicht wird (אפים בכפלים, אפים בסבר פנים יפות) und auf die Pesikta (43, 7), woselbst die zweite Erklärung ausdrücklich mit den einleitenden Worten דבר אחר angeführt wird.

7.

Ibid. v. 17 לפני בת בליעל „Belial enim interpretatur absque iugo.“ Et notandum, quod omnes, qui ebrietatem sectantur „filii Belial“ vocentur“. „Es ist bemerkenswerth, meint der Commentator, dass alle, die

dem Trunke ergeben sind, Söhne Belials (d. h. „ohne Joch“) genannt werden.“

Diese offenbar aus einer jüdischen Quelle geschöpfte Bemerkung findet sich unseres Wissens nirgends im Talmud oder in den Midraschim. Im Tractat Berachoth 31 b wird nur aus diesem Ausdrucke (בליעל) gefolgert: מכאן לשכור המתפלל כאילו עובד עבודה זרה. „Von hier ist erwiesen, dass wer im trunkenen Zustande sein Gebet verrichtet, gleichsam eine götzendienerische Handlung begangen hat,“ denn כתיב הכא לפני בת בליעל וכתיב התם יצאו אנשים בני בליעל מקרבך מה להלן עבודה זרה אף כאן עבודה זרה. Denn der hier stehende Ausdruck „בליעל“ fände sich auch als Bezeichnung der zum Götzendienst aufreizenden „gottlosen Männer“ (cfr. Deuteronon. 13, 14), woraus hervorgehe, dass die Handlung, deren Channa beschuldigt wurde (dass sie in trunkenem Zustande sich zum Gebete angeschickt habe), falls sie nicht der Wahrheit entbehrte, eine „götzendienerische“ genannt zu werden verdiente. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Talmud hierbei ebenfalls an eine Zerlegung des Wortes בליעל in בְּלִי עֹל „absque iugo“ gedacht und darunter das Abwerfen „des religiösen Joches“ (על מלכות שמים), d. i. „Götzendienst“ verstanden hat.

8.

Cap. II v. 3 רמה קרני. Cornu filium vocat, quia quando sine filio erat, absque cornu videbatur sibi esse. „Unter dem Ausdruck ‚mein Horn‘ versteht Channa ihren Sohn; denn so lange sie ohne Sohn war, war sie gleichsam ohne Horn.“ Diese allegorische Deutung scheint so sehr eine echt haggadische, dass es uns Wunder nimmt, sie nicht unter den im Midrasch Samuel z. St. c. 4 s. f. aufgeführten 10 haggadischen Deutungen des Wortes קרן anzutreffen. Der vorliegende Schriftvers wird vielmehr daselbst allegorisch auf „Das Horn des Prophetenthums“ gedeutet. Die Stelle lautet daselbst also: עשר קרנות הם וכ׳ וקרנה של נבואה רמה קרני ב״ה׳. Wie in diesem Verse eine Hindeutung auf das Prophetenthum liegen soll, ist für den ersten Augenblick unverständlich. Der Commentator עץ יוסף meint, weil Channa nach Megilla 14 zu den Prophetinnen gehört haben soll. Aber wäre es dann nicht viel schlagender, die ibid. aus dem Propheten Habakuk angeführte Stelle auf das Prophetenthum anzuwenden? Darum scheint es uns viel richtiger zu sein, dass der Midrasch das von der Channa gebrauchte Wort קרני auf ihren Sohn Samuel bezog, und darin, weil derselbe nach Mose der erste Prophet gewesen, sehr passend eine

Allegorisirung des ganzen Prophetenthums erblickte. Hiernach erscheint die Erklärung des lateinischen Commentators: cornu „filium“ vocat, im vollsten Einklange mit dem Midrasch.

9.

Ibid. v. 5. עד עקרה ילדה שבעה übersetzt die Vulgata: „Donec sterilis peperit plurimos“: „bis die Unfruchtbare sehr Viele gebärt“, hierzu bemerkt der Commentator: „In Hebraeo“ non plurimos sed „septem“ leguntur. Im Hebräischen stände nicht „sehr viele“, sondern „sieben“. Die Vulgata hat wahrscheinlich שָׂבְעָה für שִׁבְעָה gelesen; ähnlich erklärt auch der Midrasch (Jalkut II, No. 84) den Vordersatz שבעים בלחם נשכרו זו פנינה שהיתה שְׂבֵעָה בבנים. Oder sie verstand unter dem Zahlwort שבעה „eine unbestimmte Menge“, so erklärt's auch David Kimchi. Der Commentator, der das Zahlwort „sieben“ wörtlich fasst, muss nun den Beweis der Richtigkeit dieser Zahlangabe führen, da dieselbe in Widerspruch mit v. 21, wonach Channa nur „fünf Kinder“ gebar, steht. Er muss zu einer „hebräischen Tradition“ greifen. „Da Samuel geboren wurde, starb der Penina der erstgeborene Sohn, . . . starben ihr auch die anderen Söhne. Die Schwierigkeit, wie dies möglich sei, da Penina sieben, Anna nur fünf Kinder gehabt habe, lösen die Hebräer dadurch, dass sie Samuels zwei Söhne (die Enkel der Channa) mit zu ihren Kindern zählen“. Diese Stelle ist, wie man auf den ersten Blick sieht, corrumpirt. Die erste Hälfte ist defect, vor „starben ihr etc.“ fehlt der aus dem folgenden zu ergänzende Gedanke, „so oft Channa ein Kind gebar, starb der Penina eines“. Und hieraus ergiebt sich die Frage: „Wie kann die Kinderreiche eine Verwelkte (d. h. eine ihrer Kinder Beraubte) genannt werden, da Channa ja nur fünf Kinder hatte, während Penina Mutter von sieben Kindern war? worauf dann die angeführte traditionelle Antwort folgt. Allein der Commentator hat die hebräische Tradition, wie sie uns jetzt vorliegt, nicht richtig wiedergegeben. Uns ist keine Ansicht bekannt, nach welcher Penina nur sieben Kinder gehabt hätte, die hebräische Tradition spricht allenthalben von „zehn Kindern der Penina“ und zwar gestützt auf den Vers 8 des Capitels 1. Hierdurch wird die von unserem lat. Commentator angeregte Schwierigkeit freilich noch grösser, während die von ihm im Namen der Hebräer mitgetheilte Lösung als völlig unzutreffend erscheint. Im Midrasch Samuel c. 5 ist die Frage ganz klar und einfach gestellt: „Warum heisst es im Liede, dass die unfruchtbare (Channa) sieben gebar,

während im folgenden nur von fünf Kindern derselben die Rede ist? Hierauf antwortete R. Jehuda, dass die Enkel auch zu den Kindern gezählt würden. R. Nechemia erklärt diesen Widerspruch auf complicirtere Weise: Penina habe zehn Kinder gehabt, so oft Channa Mutter wurde, starben der Penina zwei Kinder, so dass bei Channa's viertem Kinde Penina acht verloren hatte. Als nun Channa der Geburt des fünften Kindes entgegensah, eilte Penina, besorgt um das Leben ihrer letzten zwei Kinder, zur Channa, sie anflehend, Gott um das Leben ihrer beiden noch übrig gebliebenen Kinder zu bitten. Channa thut dies, die Kinder blieben am Leben, und zum Danke wurden sie nach ihr benannt." Man sieht nun, welche Fusion der Commentator angerichtet hat, der diese Sage höchstwahrscheinlich einem mündlichen Berichte nacherzählt. Er mochte etwas von einem Widerspruche zwischen der Zahl „5" und „7" im Gedächtniss behalten haben, ebenso davon, dass so oft der Channa Kinder geboren wurden, der Penina welche starben; er theilt sodann der Penina „sieben" der Channa „fünf" zu, fragt sich hierauf, wenn bei der jedesmaligen Geburt eines Kindes der Channa eines der Penina starb, so müsste ja die Penina zwei noch übrig behalten haben (als wenn irgendwo angedeutet wäre, dass Penina alle Kinder verloren haben müsste, und die Worte „die Kinderreiche welkt dahin" nicht auch selbst nach seiner Berechnung, wonach Penina fünf Kinder verlor, vollständig bewahrheitet worden wären), und giebt sodann die an sich richtige, aber seine Frage durchaus nicht lösende Antwort R. Jehuda's, „dass die beiden Söhne Samuels zu Channa's Kindern gezählt würden".

10.

Ibid. v. 22. ואת אשר ישכבן את הנשים. Die Vulgata übersetzt: „Et quomodo dormiebant cum mulieribus," „sie hätten den Frauen beigewohnt". Um solche Schandthat von Eli's Söhnen abzuwälzen, erklärt unser Commentator im Sinne des Talmuds: Nicht etwa dass sie sich wirklich diese Schandthat zu Schulden kommen liessen, sondern weil sie den nach der Menstruation oder Entbindung im Tempel mit den gesetzmässig vorgeschriebenen Opfern erscheinenden Frauen vor vollendeter Darbringung des Opfers zu ihren Männern heimzukehren riethen und hierdurch gesetzlich unerlaubten Beischlaf veranlassten, wird ihnen die ganze Schuld beigemessen. Deshalb macht ihnen Eli auch im folgenden Verse den Vorwurf, dass sie das Volk Gottes zu Gesetzesübertretungen veranlassten (מעבירים עם ה'). Auch in der

talmudischen Litteratur wird allenthalben gesucht, die Söhne Eli's zu entschuldigen, oder doch wenigstens ihre Fehler entschuldigend darzustellen, ja es wird sogar (Sabbath 56 b) der als ein Irrender bezeichnet, der da glaubt, die Söhne Eli's hätten so schwer gesündigt. כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה וכו׳ אלא מה אני מקיים אשר ישכבן את הנשים? מתוך ששהו את קיניהן שלא הלכו אצל בעליהן מעלה עליהן הכתוב כאילו שכבום.

Dass diese Erklärung nichts weiter als eine beschönigende Entschuldigung sei, sagt der Talm. jerusch. Sota I. 4 ausdrücklich: ר׳ חייא[1] דריש שלש מקראות לשבח וכו׳ שהיו הנשים מביאות קיניהן לטהר[2] לבתיהן והיו משהין אותן וכו׳.

Hiernach bestand der Fehler der Söhne Eli's nur darin, dass sie die Darbringung der Opfer und somit die Heimkehr der betreffenden Frauen verzögerten. Der lat. Commentator geht weiter, indem er angiebt, dass diese Frauen hierdurch veranlasst wurden, vor ihrer Reinigung durch die Opfer heimzukehren; er hat offenbar ישכיבון für ישכבן gelesen, eine Lesart, die auch vom Talm. jerusch. erwähnt wird ישכיבון כתיב (ibid.). Im babyl. Talmud kommt diese Leseart nicht vor, dagegen wird daselbst der Versuch gemacht, den einen der beiden Söhne wenigstens, den Chofni, von der Anklage eines so schweren Verbrechens zu reinigen. (Sabb. 55 b) אמר רב, פנחס לא חטא וכו׳ והא כתיב אשר ישכבון? ישכבן כתיב. והא כתיב אַל בָּנַי? א״ר נחמן בר יצחק בְּנִי. והכתיב מעבירים? א״ר הונא בריה דר׳ יהושע מעבירָם[3] כתיב. והכתיב בְּנֵי

---

[1]) Im Midrasch zu Samuel c. 7 heisst es זה אחד מן המקראות שהי׳ רבינו דורש לשבח.

[2]) Dieses לטהר לבתיהן ist etwas unklar, im Midrasch Samuel fehlt es, dafür heisst es zum Schluss: ומלינין אותן חוץ לבתיהן לילה אחד. Hiernach scheint es nicht gewagt für לטהר zu conjiciren למהר, wozu der Gegensatz והיו משהין viel prägnanter wird. Es sollte uns freuen, diese Conjectur durch Ausgaben bestätigt zu sehen; uns liegt die Warschauer Ausgabe 1837 vor mit den Commentaren מראה הפנים und פני משה, die keine andere Lesart kennen.

[3]) Während die beiden verangehenden Umänderungen in ישכבן und בני sich mit dem unpunktirten masoretischen Texte recht gut vereinigen lassen, ist dies bei dem dritten (מעבירים) nicht der Fall, da das Wort mit plenem Jod pluralis geschrieben steht. Raschi (ibid.) will darum diesen dritten Theil der Beweisführung unter Hinweisung auf die Massora gestrichen wissen (ואומר אני שטעות גדול הוא ול״נ לה). er meint auch, dass das Wort מעבירים gar keinen Anstoss biete, da der Plural gar nicht auf die Söhne Eli's, sondern auf das folgende Subject עם ה׳ zu beziehen sei: „Nicht gut ist das Gerücht, welches ich das Volk Gottes verbreiten höre." Allein es muss auch eine Lesart mit defectem Jod cursirt haben, denn im Talm. jerusch. (Horioth III, pag. 47) wird daraus eine Halacha deducirt: נשיא מאי? מעבירין אותו ר״ש בר יצחק מ״יתי לה מהכא אל בני וכו׳ מעבירים עם ה׳ מעבירם כתיב:

בליעל? מתוך שהיה לו לפנחס למחות לחפני ולא מיחה מעלה עליו הכתוב כאילו חטא. Geiger irrt, wenn er (Urschrift pag. 272) sagt, „dass in den Talmuden durch die LA ישכיבון die Sünde ganz von ihnen weg auf Fremde gewälzt wird“; wer sollen die Fremden sein, denen die Sünde aufgebürdet wird? Dass die LXX diese Stelle ganz unübersetzt lassen, geschah wohl aus Schicklichkeitsrücksichten, um das Priesterthum nicht in den Augen der Menge durch Verkündigung solcher Schandthaten herabzuwürdigen. Die syrische Uebersetzung mildert den Ausdruck ישכיבון, indem sie es mit מצערין übersetzt. — Bei dieser Gelegenheit wollen wir darauf aufmerksam machen, dass für דרעין im Targ. zu מעבירים zu lesen sei דרנין cfr. Kimchi (aus den נ״ נ ist ע׳ geworden).

Wir wollen zum Schluss noch an einigen Proben zeigen, dass dem lat. Commentator gewisse haggadische Interpretationsregeln wie, Deutung der Anfangsbuchstaben (ראשי תיבות), נוטריקון, Theilung eines Wortes in mehrere, nicht unbekannt waren. Zu Reges II, 8 קללה נמרצת ‚maledictio pessima‘ bemerkt er: Hebraice ‚nimrezet‘ dicitur, quod quinque litteris enuntiatur, id est n. m. r. z. t. In ‚Nun‘ Noëph i. e. adulter, ‚mem‘ Moabita, ‚res‘ ‚Rasa‘ i. e. impius, ‚zade‘ Zarua i. e. leprosus, ‚thau‘ Theeba i. e. abominatus.

Diese Interpretationsweise, נוטריקון genannt, findet sich häufig im Talmud und Midrasch; cfr. Sabb. 105a. Daselbst ist auch das obige Wort gedeutet und zwar wie folgt: ר׳ אחא בר יעקב אמר וגו נמרצת נוטריקון נואף הוא, מואבי הוא, רוצח הוא, צורר הוא, תועבה הוא.

Man sieht, dass der lat. Commentator bei zwei Auflösungen von der talmud. Deutung abweicht, er hat רשע für רוצח und צרוע für צורר.

Sollten sich vielleicht in irgend einer Talmudausgabe diese Varianten finden?

Hieronymus kennt diese Interpretationsweise gleichfalls. Im Commentar zu Ezechiel IX, 4 schreibt er über והתוית תו: Ut Hebraei autumant, quia lex apud eos appellatur תורה, quae hac in principio nominis sui litera scribitur, illi hoc accepere signaculum, qui Legis praecepta compleverant.

Im Tract. Sabb. 55a finden sich mehrere Deutungen des ת׳, aber die von Hieronymus angeführte (ת׳ = תורה) findet sich in dieser Klarheit nicht, sondern nur implicite. Raw erklärt: תיו תחיה תיו תמות, Samuel sagt תמה זכות אבות, R. Jochanan תחון זכות אבות, Resch Lakisch deutet das תיו als Endbuchstabe von אמת, und hierzu bemerkt

R. Samuel b. Nachmani אלו בני אדם שקיימו את התורה כולה מאלף עד תיו Diese letzte Erklärung kommt der hieronymianischen am nächsten.

Dass Hieronymus auch die Interpretationsregel von א"ת ב"ש kennt, ist aus seinem Commentar zu Jeremias c. XXV, 26 ersichtlich. Daselbst erklärt er, dass unter שֵׁשַׁךְ „Babel" zu verstehen sei, in folgender Weise: Apud Hebraeos primum est Aleph, secundum Beth etc. et extremam literam Thau, cui penultima est Sin. Legimus itaque Aleph Thau, Beth Sin. Quumque venerimus ad medium Lamed occurrit Chaph, et id, si recte legamus, legimus Babel, ita ordine commutato legimus Sesach. Dass es auf die veränderten Vocale nicht ankommt, bemerkt er ausdrücklich: Vocales autem literae inter Beth et Beth et Lamed justa idioma linguae Hebraeae in hoc nomine non ponuntur.

Auch das Targum und alle alten jüd. Commentatoren erklären ששך als Geheimschrift für בבל. (Aehnlich wird auch לב קמי = כשדים erklärt. Jeremias 51. 1.)

Den Sam. I. 10, 2 vorkommenden Ortsnamen צלצח übersetzt Hieronymus (Vulgata) mit „in meridie", was man sich bislang nicht zu erklären wusste. Vergleicht man die jüd. Quellen (Midr. Samuel Abschn. 14), so erfährt man, dass das Wort in צל צח (כצחו של יום) zerlegt wurde, also einen Hinweis auf den Schatten zur Zeit der stärksten Tageshelle (d. i. Mittags) enthielt.

Aehnlich wird der Eigenname חדרך (Secharja IX 1) von Hieronymus im Commentar wie folgt erklärt: ‚acutus' in peccatores, ‚mollis' in justos. ‚Adrach' quippe hoc retonat et duobus integris nomen compositum; ‚ad' acutum, ‚rach' molle tenerumque significans. Auch im Jalkut II, 575 wird das Wort von R. Jheuda so erklärt: חדרך זהו משיח שהוא חד לאומות העולם ורך לישראל. Die kleine Abweichung in der Deutung zeigt, dass die Vergleichung auch für die Texteskritik der Midraschim nicht belanglos ist.



II. ABTHEILUNG.





ה) והנה אחרי שהאותיות מתגשמות בצורות מלאכ"י השר"ת היודעים מלאכ"ת השי"ר והם הלוים שהם בצורות אלהום הנה יולידו בקול רנה וצהלה ומלמדים בקול עניני העתידות ודרכים חדשים מתחדשים הגבואה בתור"ת סו"ד נסתר ונע"לם ומצוים הם לנביא לכתוב משלים וחידות ולפעול פעולות זרות נראות לבני אדם הבדמיים שהם הפך האמת כענין אשר הלך עבדו ישעיה ערום ויחף וכיוצא בו עד שיאמרו: חסרי המוח ריקי דעת אויל הנביא משגע איש הרוח ואפילו אם תאמר כי ענין ערום ויחף הם משל שראה נביא ולא ענין שקרה לו באמת הנה בעל כרחך אחרי שכתבו הנביא בספרו מפורש ולא הגיד לנו שהוא משל יחשבו הפתאים כולם שהם חכמים בעיניהם שהענין כך הוא כפשוטו ויצעקו אל החכם האומר שהוה משל וקראוהו מין ואפיקורוס על שאינו מאמין השקרים אשר הם מאמינים אשר לא היה כוונת השם כדבריו, ולא כוונת הנביא בכל מה שיכתוב מהעניינים הדם במשל לדבר מכל זה שחשבו הם, וכל זה גרם היות החכמה חותם בתוך חותם נסתרת ועמוקה מאד, הכסילים לא יכירו כוונת החכם מכל מה שעושה ולא יבינו דבר מכל כוונתו בספריו והשתיקה אצלם מעולה מדבריהם. (ס' חיי עוה"ב).

ו) . . . . וזו הדרך שהיא לבדה דרך הנבואה עד היות שמה קבלה ג"כ אעפ"י שהיא רחוקה מצד אחד מן הקבלות הראשונות המקובלות להמוננו ולחכמינו על כל פנים הקבלות ההם הם הם בעצמם שרשי הקבלה הזאת המאחדה והם יסודותיה ועקריה שאלמלא הם לא היה איפשר שתמצא ואת בעולם בשום פנים ואין כן מזה הצד שני המינים הנזכרים הם הקרובים מזה הקבלה, ואמנם הצד המעיד שהם רחוקים ממנה גם כן היא היותם חושבים שאין אחד מה שקבל זהו מן התורה והמצוה שום דבר ומה שהוא אחד מהם הוא התכלית האחרון . . . .
והוא מצד היותם חושבים שהתורה והמצוה הם משלים וחידות לענינים אחרים וגם אלה ביין שגו ובשכר תעו וזה הביאם לאמר שלא ימצאו בם תועלת ואין צורך להטריח דעת שום אדם בהם בשום צד וכאילו הם אצלנו הבלים במשלים ויש מהם שמאשימים מחבריהם ואומרים שאם היו חכמים היו כותבים חכמות כמו שכתבו אלו הפילוסופים, אבל מדבריהם תמצא הראיה שנתבלבלו דעות המחוברים ואעפ"י שאנחנו קוראים נביאים וחכמים ואין זה כי אם טעות גמורה בידינו ואין ראויה להמשך אחר דבריהם. (ס' שומר מצוה כ"י פריש דף ל"ח).

שאל צור ודתו אשר על עצתו מבקש המיתו וחקר ודרש
יצוחצח לשון צח בפיו שח ונצח ודרג ורצח ושקט וחרש
המון עם תחיה בשם יה ותהיה מדלג כאריה בכל עיר ומגרש
וסוד הבחירה תגלה בתורה וכח גבורה בחכמה מפורש
הרג גוף מפולש באפר וחלש רכב ע״ב משולש בשם המפורש:

(השיר הזה נמצא בראש ספר חיי העולם הבא פירוש שם המפורש, ואגלה מסתריו בתשובתי האלה: השיר יש לו י״ב חרוזים כמספר נ״ט, בחרוז הראשון רומז במלת „תחיה“ על שם יה ומלת „רש“ בתמורתו היא שר. בחרוז הב׳ מלת „רם“ רמז על שמו אברהם או אברם ויין בגימ׳ שבעים. בחרוז הה׳ אומר שבשמו אבולעפיה בסופו נשרש שם יה או יוד הא. בחרוז הו׳ מכנה את עצמו „המון עם“ מפני ששמו אברהם ובחרוז האחרון קול קורא ואומר: רכב ע״ב משולש כלומר שם של ע״ב משולש היוצא מפסוקים ויסע ויבא ויט ומספרו יר״ו).

ג) רוח נבואה הוא מלמד בעלי מדע להשאיר הוד יקר תפארת
זרע קדוש עליון בחכמה יעלה רומה להשתכל בדת נמסרת
ירוק אנוש צדיק ושגב עם כלי אמון תחלתו מאר נסתרת
חומר וצורה הם שניהם גואלי הרם שופכי דם באש בוערת
יום יום שני עדים יעידון בי עלי הודי הכי נפשי אמת חוקרת
ידע לבבי סוד והכיר נחלי נפש חכמה נקראה נשארת
היא נאצלת באמת מערפלי בינה בהזכרת שמם נזכרת
עיני ולבי נשרפו מנחלי ר״ו ה״א ויו״ד ה״א שומרי משמרת
ואתגה דעתי להתפיר שאלי אותות ומופתים על אמת נכרת
לו יאמינו לי ולא למבלבלי הדת בקוראם לבדיל עופרת
מורים אֲנָךְ וַטְּכָים סְפָקָ׳שׁ מענלי חכמה בדרכי בָ׳יד וְחַ׳יל נעצרת
הם הם מגלים החלום ומגלגלי יד הנבואה עם לשון אגרת
בם נבראו ארבע יסודות כוללי יו״ד ה״א וה״א ו״ו בו כתב אדרת
אנשי אמת שם קדשו ומהללי מראה נבואות פה קח פרפרת:

הזכירו יה ופעולתו כי הוא חותם עושה רושם
הכירו יה בנשימתו חזון נסתם מזכירי שם:

(השיר הזה הוא סוף ספר חיי העולם הבא, ומה שכתב בחרוז הד׳: חומר וצורה הם שניהם גואלי הדם, פירושו ששם יו״ד ה״א ו״ו ה״א בגימ׳ דם ומדם זכרי ומדם נקבי נתהוים חומר וצורה וצורה בגימ׳ איש, ובחרוז הה׳ רומז במלות „יום יום יעידון בי“ על מה שכתב בהקדמת הספר וז״ל שם: אין הכונה בכולם [כלומר בשם בן י״ב ובן מ״ב ובן ע״ב היוצאים משם העיקר בן ד׳ אותיות] אלא להשיג בם ג׳ מעלות הנקראים אצלינו ג׳ סעודות הנודעות מסוד היום היום היום שני ואמר משה אכלהו היום כי שבת היום לה׳ היום לא תמצאוהו בשדה. ועיין אדרא זוטא דף רפ״ח ע״ב).

ד) הנה נודע בקבלה נביאית אלהיית תוריית שבעת שהחכם המשכיל מצפרם אלה עם אלה ישפיע עליו שפע רוח הקדש, וזה לך האות בעיינך באותיות הקדושים האלה באמת ובאמונה ובצרפך אותם מה שבראש עם הסוף ומה שבסוף עם הראש ומה שבתוך עם הראש ומה שבראש עם התוך ומה שבסוף עם התוך ומה שבתוך עם הסוף וכן הענין כולו לפי זה הדרך יגלגל כל האותיות אלה פנים ואחור בנגונים רבים ויתחיל בנחת וימהר עוד וירגיל עצמו עד שיהא בקי מאד בחלופיהם הצרופים זה בזה וצריך לו ג״כ שיהא בקי מאד בסתרי תורה ובחכמתה כדי שיבין מה שיוציא לו בגלגולי הצירוף ויעורר לבו במחשבות הציור השכלי האלהי הנבואי ותחלת מה שיעשו לו מן הצירוף בהתבודדתו תתחדש עליו פחד ורעדה ויעמדו שערותיו ויזדעזעו אבריו, ואח״כ אם יזכה תעבור עליו רוח אלהים חיים ונחה עליו רוח ה׳ רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה׳ ויראו לו כאלו משחו כל גופו מראשו ועד רגליו בשמן המשחה ויהיה משיח ה׳ ושלוחו ויקרא מלאך האלהים ויכונה שמו כשם רבו שד״י אשר כנוהו מט״ט שר הפנים. מטטרו״ן ג׳ שד״י (ס׳ חיי עוה״ב).

פיהו או מפני דמיון שקרי שרמהו לבבו כי אין מעשה טוב בעולם אלא על ידיעת חכמת המעשה ההוא ואז מקובל לפני השי״ת לא כמצות אנשים מלומדה. וראה והבן איך הרמיזו חז״ל הענין באמרם הגוים אין להם ע״ז ואדרבא אנו רואים שכל השתדלותם וכל מעשיהם בע״ז אלא מחסרון ידיעת ענינו כאלו אינו ראה המעשה בלא ידיעה אינו כלום, הלא תראה שסוף דברי חז״ל מעשה אבותיהם בידיהם וזהו מצות אנשים מלומדה. ודע בני שכל המונע עצמו מזה ואינו משתדל בחכמה הזאת לדעת מעשה אלהים לעשותו כמשפטו ואם לא כולו לפחות מקצתו, דע כי המניעה ההיא מצד היצה״ר הממית החיים והאלהים יביאהו במשפט על שלא בחר בחיים, ובציירך זה בלבך לא ימנעוך מונעים כלל מלבקש החכמה שאתה יודע המונעים הנזכרים אלו בקשו למנוע ממך מזון נופך לא היית סובל אלא היית צועק להקב״ה ולבריות לפרנסך וגם היית **בורח מן העיר לעיר** ואלו היה לך באפשר לפרוח באויר היית פורח וכל זה כדי לבקש מזונך מכל צד ופנה וכל זה לקיום הגוף הנמשך אחר היצר כ״ש וק״ו לקיום הנפש, ואלו יעורך השי״ת בזה הציור השכלי לקבלו ולהאמינו ולהמשיך אחריו בכל יכולתך דע שלא ימנעך שום מונע **הן עוני הן גלות ואפי׳ אם היית אסור בבית האסורים** מלבקש החכמה והבינה והדעת שהוא מלך בשש קצוות. ומי הוא השוטה הגס והעב שלא היה בורח מן המות בהכירו מהות המות אשר הוא ירידה עד תהום רבה, אבל מפני שרוב בני אדם אינם יודעים להבדיל בין החיים ובין המות אבל יחשבו מחסרון ידיעה להפוך החיים למות ויברחו מן החיים ויבחרו להם חיי שעה ויתעסקו עסק גדול ויטרחו טורח גדול להמית עצמם בלא ומנם להנחיל לזולתם ממונם ואלו לשונאיהם או לבניהם כדי שישיגו החיים הפחותים ההם אשר העת שולט עליהם והם אינם יודעים שמאתו הם וכל אשר להם. ודע בני שבסבה זו נשכחים חיי עד שכחה גמורה עד שובם אל החשך אשר בו בחרו וע״ז הנביא צווח ואמר הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע שמים חשך לאור ואור לחשך שמים מר למתוק ומתוק למר. ואתה בני אם חכם אתה ואוהב השם בכל לבבך שים דעתך אל השרש אשר ממנו חצבת ודע כי מכסא הכבוד נלקחת ומאור השכל נשפעת ומצלם אלהים ודמותו נבראת ומשפע אמתות מציאותו נמצאת ולא לבטלה באת לכן שובה אלי כי נאלך קדוש ישראל שמו הקדוש פארך, ושמע בני דברי אלה וקשרם על גרגרותיך וכתבם על לוח לבך, לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך ובטח בהשם ולא באדם כי ארור הגבר אשר יבטח באדם וזה תשתדל יומם ולילה להגות בתורת ה׳ תורת משה איש האלהים בחכמת אלהים ולקרוא בספרי הנביאים בתבונה ולשורר בדברי כתובים בדעה ולגרום במאמרי חכמים ז״ל בעין זך ושכלי ולהסתכל בחבורת המקובלים בשכל אלהי ותמצא הענינים המבוקשים מהם ותמצא כולם צועקים על חסרון החכמה ועל פחיתות המעשים ועל מיעוט הבינה כי אין חכמה ואין תבונה ואין דעת ואין דבור ומעשה בתורה ונביאים וכתובים ובכל דברי חז״ל שאין בהם חכמה תבונה ודעת, ובעשותך זה שים לבך אחרי כן לדעת את השם הנכבד והנורא ית׳ ותחקקהו בלבך חקיקה שאין לה מחיקה, כי ע״ז אר״ז שהשמות הקדושים אינם נמחקים אשר כולם מורים על ציור אלהים ואיך ימחק המצייר אחר שאין המצוייר נמחק, ואל תזכיר השמות מפיך בלא כוונה אבל קדשם וכבדם וחשוב שהם מלאכי המציאות ומלאכי הש״י השלוחים אליך להעלותך למעלה למעלה ולתתך עליון על כל גויי הארץ וראו כל עמי הארץ כי שם ה׳ נקרא עליך ויראו ממך. וזה היסוד החזק אני מוסר בידך ולדעת אותו ולחקקו בלבך השמות הקדושים וכל התורה כולה וכל הכתובים והנביאים כולם מלאים שמות ודברים נוראים וחבר זה לזה וציירם ונסם ובחנם וצרפם וחשוב שהם כתבי המלך ששלחם אליך למען ייטב לך והארכת ימים. ושא ותן בהם משא ומתן זך ובהיר ונקי ובר חשוך מכל חטא ופשע ומנוקה מכל אשמה ועון ורשע, ועתה הגיע העת והזמן להעלותך במעלת האהבה להיותך אהוב למעלה ואהוב למטה ותתחיל לצרף תחלה שם יהו״ה והסתכל בכל צרופיו והעלהו וגלגלהו כגלגל החוזר תלילה פנים ואחור כמגלה, ואל תניחהו כי אם בראותך ענינו גובר מרוב תנועה מפני בלבול דמיונך וגלגל רעיונך והיה כאשר תניחהו עוד תשוב אליו תשאלנו ועד הגיע בידך דבר חכמה אל תעזבנו, כי ראשי תיבות וסופי תיבות וגימטריאות ונוטריקון וצרוף האותיות ותמורתן ומשקלן והכרת צורתן וידיעת שמותם והבנת עניניהם ולעשות מן התיבה א׳ תיבות הרבה ומתיבות רבות תיבה אחת הם הם אמתות קבלת הנביאים ועל ידי ידיעתם קרא אל ה׳ ויענה לך כי תהיה מצורף עם פמליא שלו, ועתה בני סוד ה׳ ליראיו ובריתו להודיעם, מי שהוא ירא שמים ובריתו שלם יודיעהו בריתו ואם לאו יסתירהו מלפניו כי לא נאוה לכסיל כבוד.

ב) שׁ̊לח יד ברואה להשיג נבואה ורוח נבאה תחיה במו רש
מ̊רומים תעין ולב רם תוין ובשיר שתהין עסיסיו במדרש
ה̊יה שש בוקנה בהוד ויו שכינה וצורת לבנה בנט זה מגורש
מ̊שול על יסודות והגד עתידות ודבר בחידות בחכם וחרש
פ̊רי לב בצלמו בך יה בעצמו ביוד הא חתמו וגטע ונשרש
מ̊נוף עז מצורע ביצר שמו רע מוזהם בורע ונקפא ונקרש
ר̊צונו להמית הויה מרומית ויעץ בתרמית ורצח וירש

החי כי ממקום החיים נגזרת
ובחיים בחרת ועם החיים תחיה:
וחיים הם בני אברהם ויצחק
וישראל אבותינו וכל הדבקים בם
ידבקו באלהי האמת ויחיו עמנו:
והנה גבור חמישי הוא משיחי
אשר ימלוך אחר מלחמת ימי ארבע
מלכיות: זה פתרון הנגלה לכל
רק פתרון הנעלם יבינהו המבין
מדעתו: ועתה אתה בני רזיאל
כה אמר לך ידוד אלהי ישראל:
כתוב את־אשר ראית בספר
וקראת שמו ספר האות: והיה
לאות לכל־רואהו לדעת כי ידוד
דבר טוב על עמו ישראל וכבר
הואיל להושיעם: ושלח הספר
לספרד ואל־תירא מאיש ואל־
תבוש מאדם כי הנה ידוד אלהיך
אשר־בטחת בו לבדו מחזיק זרועך
למען יְסֻפַּר שמו הנורא באפסי־
ארץ: ואעש ככל אשר צוני
הזקן על פי ידוד ואכתבה הספר
הזה: והנה שלחתיהו לכם היום
למושיע לאמר ידוד עמכם
בשובכם אליו בשנת
המֹ֗ח זה בלב *המח רבתי
שלם.

הוספות ובאורים

מספרי כ״י של ר׳ אברהם אבולעפיא.

ענין הנבואה.

א) **הנבואה** הוא ענין שכלי הוא אהבה לה׳ אלהינו ה׳ אחד וזה ידוע שאוהבי הנבואה הם אוהבי השי״ת וגם הם אהובים לפני השי״ת ואין ספק והם הם הנקראים חכמים ונביאים. וראה והבן אוהבים כנ׳ נבואה ור״ל אוהבים נביאים אהובים והמעלה הזאת בעצמה היא עבודת השי״ת מאהבה. ודע והבן שכל מי שיודע שם השי״ת רוחו רוח הקדש בקרבו והשפיע לו מטובו והעירו והגיעו והבריעו השפע הקדש ההוא להשתדל אחר ידיעת השי״ת לקדשו ולמען ספר שמו בכל הארץ. ודע והבן כי המתנבאים בידיעת השי״ת הם המתאהבים עם השי״ת. ועתה בני אם תהרהר בלבך לאמר מתי אעלה גם אני במדרגה זו עליונה והנה עמי מונעים רבים כענין מזג החלש שהוא מונע טבעי ואין תחבולה להפכו עד תכלית המעלה וגם מונע ענוות המחייבים רדיפת המזון והלבוש ותקון הבית שהם ענינים הכרחיים בעמידת האיש זמן אחד, גם מונע הגלות בהיות האדם עבד נמכר ומשעבדים אותו בעבודה קשה בחומר ובלבנים וכיוצא באלה ענינים רבים, זה אני נשבע לך בני שכל המניעות האלו הם נמשכות אחר היצר הקשה הרע הלוחם והמפתה אותך עד שתמות בלי חכמה ובלי דעת וידיעת השם ואתה מתלכלך בחומר ובלבנים עד שלא יתנו לך חלק לעוה״ב. אך אם יש אלהים עמך ראוי לך שתחשוב כי החכמה מזון הנפש ואם תחסר החכמה היא חכמה אמתית תמות הנפש מיתה משונה, הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה, ואם לא תחסר החכמה האמתית ממך אז תחיה כי עליה נאמר כי היא חייך ואורך ימיך. וכאשר תחשוב כי באין הלחם שהוא מזון הגוף ימות הגוף כן ראוי שתחשוב על החכמה הזאת. וראה והבן כשהאדם רעב אינו ראוי שיאמר איני אוכל עד שיביאו לי מטעמים משונים אבל ראוי שישמח במה שהגיע לידו מן המזון לעתו כדי שיסיר רעבתנותו שהיא סבת המות, ובהזדמן לו מטעמים הרבים ישבע מהם כדי ספוקו, כן תעשה בני מן החכמה האמתית אם תרעב ממנה ותצמא אליה דין הוא שתשבע ממנה ותרוה צמאונך כפי הנמצא כדי להציל נפשך משאול מטה, כי אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. והוא שישתדל המשתדל תמיד להעלות לבו אל החכמה ואז ישיגה מן החכמים מן הספרים הקדושים בכל יום כפי יכולתו, ואל יחשוב לומר אני לבי לשמים וכל מה שאני עושה לשם שמים והוא אינו מענין שיביאהו המעשה ההוא לידי חכמה האוהבת השי״ת ואינו יודע כי התלמוד מביא לידי מעשה ואין מעשה מביא לידי תלמוד ואינו משים בדעתו שהמעשה קל אפי׳ לנערים וכ״ש לבעלי השכל ותלמוד אשר בו חכמת אלהים קשה אפילו לזקנים כ״ש לבעלי הדמיון השקרי וחושב כי מעשהו מקובל מפני דבור

נכמרו רחמי עליו וארוץ ואקרב
אליו ואלחש באזנו ויברח כאבו
מכל גופו מפני לחשי: ויהי כראות
האיש הגבור הראשון אשר הכהו
ברגלו בחצו כי נרפא מכאובו
על יד לחשי: רץ עליו בחניתו
ויכהו על טבורו ויתקעה בכרסו
ויפל את בני מעיו על הארץ ויפול
שם וימת: וכראות השלישי אשר
הראשון הרג את השני רץ אחר
הראשון וחרבו שלופה בידו ויכהו
פעם אחת ושנית ושלישית עד
עשר מכות וימת מן העשירית:
ואגש אל המכה ואשאלהו לשלום
ואומר לו ידוד עמך גבור
החיל: אנא ארוני ספרה נא
לי פתרונית המלחמה הזאת
אשר ראיתי אני **ב׳מ׳ר׳א׳ה**
ויראני איש זקן בעל שיבה
יושב על כסא משפט ובגדיו
תכלת וארגמן: ויאמר לך שאל
האיש ההוא היושב בהר הדין
והוא ינדך ויודיעך מה המה
המלחמות האלה ומה אחריתם
אשר הוא מבני עמך: ואעל אל
הר המשפט ואקרב לפני הזקן
ואכרע ואשתחוה ואפול על פני
ארצה לפני רגליו ויסמוך שתי
ידיו עלי ויעמידני על רגלי לפניו:
ויאמר אלי בני שלום באך שלום
שלום לך ולכל אהביך כי
מהמלחמה נצלת וכל מלחמותי
נצחת: ועתה דע והבן כי ימים
רבים ושנים קויתיך פה עד באך
ועתה הנני מגידך את פתרון ה
מלחמות אשר ראית: שלשת
הגבורים הרודפים זה את זה שלשה
מלכים המה אשר יקומו בשלשת
פאות הארץ בעלי שלש דעות
הפוכות: וירעבו מלחמות זה עם זה
ובהיותם עורכים מחנידם מערכה
לקראת מערכה ישלח הראשון

הדרומי דבר לשני הצפוני והשני
ינום מפני דברו וירוץ אחריו שליח
הראשון אשר הגים את לבבו בדברו
בתחלה ויגר לו דבר שני והוא יבא
כחץ בלבו: ואשר ראית אבן וחלת
היא מחשבה מפחדת מבהלת
ומזחלת משכת הדבר כמשוך
האבן את הברזל בכח מקורי:
יהדבר יגע בעצם המלכות
ובעבורו ימות לב מלך השני
בקרבו: ובמות לבו יקומו חכמי
עמו ליעצו ובעצתם ינוח לבו
זמן אחד מאנחתו: והוא הלחש
אשר לחשת לאזנו ונרפא בו
מסם חץ המחשבה אשר
הכתהו: ואשר ראית עוד
הראשון נופל ושונה ומכהו
הנה יוסיף דברים מרים על דבריו
ובם יגבר ויקח מלכותו מתחת
ידו והנה מת: ואשר ראית השלישי
מכה את הראשון אשר נצח את
השני והוא שנה ושלש והלך מכה
ומרבע ומחמש עד סוף עשר
מכות: הוא המלך המזרחי אשר
ינצח את הדרומי ההרג הצפוני על
פי שם ידוד המכה מכה עשירית
תמיד לפי מדותנו: על כן אמרת
לו ידוד עמך בבקשתך פתרונות
המלחמה מפיו: ומה שהיה הוא
שלחך אלי כי אנחנו בני ישראל
והוא לא מבני עמנו הוא רק ידוד
שלהו להלחם בעדנו על כל אויבינו
לשלשת המלכים להם שלשת
שמות גבורה כשמות שרידם
העליונים: שם האחד **קדריאל**
ושם השני **מגדיאל** ושם השלישי
אלפיאל ושם הגבור אשר חוית
במחזה בתחלה הוא **תוריאל:**
ושמי אני יהואל אשר הואלתי
לדבר אתך זה כמה שנים: על
כי קרא שמך אתה בישראל
עוד **רואיאל החוזה בן מקוראל**

הלבב: נפש כל חי משכיל נסעת
מאהל הטיט אל אהל הדם
וממשכן הדם נסעת אל משכן
לב השמים ושמה שכנת כל־
ימי חייה: סוד חייה וסתר
נשימותיה תלוים על פור אפיה
עת לזה ועת לזה ואות מצחי
מכריע בנתים: עד הגיע אחד
מהם אל ממשלת מלכות לא
יפרדו מהלחם איש באחיהו
וביום מלוך האחר אמה נופלת
ביד אמה: פי הגבורה גוזר
גזרות חדשות באפסי ארץ על
יד האף הנצח בכח הפור והעת
ועל פי האות המצחי המכריע:
צור ישראל שפט המדות ודן במדות
עד אשר ישובו העליונים תחתוני
ארץ והתחתונים יהיו עליוני מרום:
קרן המלכות ושופר הממשלות
תוקע בעל הפור ומשמיע הקול
מעולם ועד עולם מקצה ועד
קצה: רוח נורא ורעיון שורף
הלבבות מתחדש בבאי חדרי
הדעת להנקם זה מזה נקמת
שפיכות דמים וגלוי עריות: שם
נכבד ונורא פועל ישועות בארץ
ונוקם נקמת משכחיו מתחדש
בעת הנסיון ביום הזכרון ברגע
הנצחון: תורה ומצות לובשות
בגדי נקמה וחצי משפט מורות
ללבבות אשר הם מטרה לחצי
המחשבות ומבשרות בשורות
טובות למזכירי השמות:
כשמעי הברכה מפי האיש
הלזה הבא להלחם מלחמות
אדני ידוד אלהי הצבאות
ממלחת בחכמה ומערבת
בבינה ומסבבת בדעת שמח
לבי עם האיש שמחת עולם:
ואקוד ואשתחוה לפניו ואתן
שבח לידוד אלהי אשר שלחו
להחיות את נפשי ולהעיר את
רוחי ולהקיץ את לבבי משנת
המות: ואשתכל באות המצחי
ואדענו ויתפקח לבבי בהביטי
בו ורוחי חיה עמו חיי עד ותביאני
תורתו ויניעני חקו לדבר ולחבר
ספר הׄ אות הזה: והאיש °ל °ק ה׳
נעלם מעיני אחר דברו דבריו
וילך הלוך וגדל וחזק במערכות
מלחמתו עד אשר גבר על כל
אויב: ושמועות גבורות ידיו
ופעל מלחמת מערכות מחנהו
הבהילו לב כל חזק והמסו כח כל
גבור: וכל מלכי הארץ וגבורי
המחנות שבו משברם ריקם
ואחר נזורו מתקותם וכל אחד
ואחד מהם הבריח עמו והניס
עבדיו מפני פחדו:
בעת ההיא שמתי נפשי בכפי
אני ברכיהו בן שלויאל עבד
ידוד אלהי ישראל ואתחננה
לפניו להודיעני מה תהיה
אחרית עמנו מן המלחמות
האלה: ואשא עיני וארא והנה
שלשה גבורים רודפים זה לזה
ורצים זה אחר זה: רחוק
כמטחוי קשת זה מזה ואומר
איש אל רעהו רוץ הלחם
בנגדי: וארא והנה רץ האחד
הראשון לקראת השני וינס
השני מפניו ובנוסו ירה אחריו
חץ שנון: ויפול החץ לפני רגליו
ויך באבן זחלת ויעבירנה מצד
אל צד ויגע ברגלו וידבק בה:
ויחל האיש ויצעק צעקה
גדולה ומרה עד מאד ויאמר
אהה ידוד אלהי אבותי כי
ימיתני החץ אשר הכני בסם
אשר בו: עודני מדבר ורגלו
נפחה כנאד נפוח מלא רוח
וכרגע גבר המאב וכל גופו הרגיש
עד אשר נפחו אבריו ונתחיו
כשאור: וכשמעי קול צעקתו

הוד האיש ההוא והדרו וכח
גבורת לבו מרעיש כל הארץ
ומנעיש לבות אנשי חיל ועמו בעלי
זרוע פרשים ורגלים אין קץ בלתי
גבוריו: ובמצחו אות
חתום בדם ובדיו לפאות השתים
ודמות אות כדמות מקל מכריע
בנתים והוא אות נעלם מאד:
צבע הדם שחור היה ונהפך לאדום
וצבע הדיו היה אדום והנה־
הוא שחור ומראה האות המכריע
בין שתי המראות לבן: פלאות
הוא מגלה החותם המפתח תוך
מצח הבא ועל פיהו מתגלגל
ונסע כל צבא החיל: ואני בראותי
פניו במראה נבהלתי ונרתע לבי
בקרבי ונתר ממקומו ואחפצה
לדבר לקרא בשם אלדי לעזרני
וינס הדבר מרוחי: ויהי בעת ראות
האיש עצם פחדי וחוק יראתי
פתח פיו וידבר ויפתח את פי
לדבר ואען לו כדברו: ובדברי
התעצמתי ואתהפכה לאיש
אחר ואפקחה עיני ואביט וארא
והנה מעין עין לשנות נבע מבין
אות מצחו: אות מצחו סם
המות קראו האיש ואני קראתיו
סם החיים כי הפכתיו ממת לחי:

ויירא האיש ההפכה אשר הפכתי
לכבוד אלהי ישראל וישמח בי
מאד ויברכני ברכת עולם ויפתח
פיו עלי ויאמר קול רם:
אשרי צמח צדיק ואשרי
הוריו ומוריו ואשרי העם הבא
אתו ואשרי האנשים הסרים אל־
משמעתו וברוך ידוד אלהים
אלהי ישראל אלהיו אשר ברכו:
ברכת עולם ברכתו כי ממנה הכל
נהיה וחן וחסד סביבה וצדקה
ומשפט תוכה וחצי רחמים קשתה
מורה ועל דם הלבבות חרבה מגיעה

גבור לבך פרח נטוע בערו ציין
צמח ממרומי מרום אשר מלחמתי
נצחת ודמי מצחי ושבעם וצבעם
הפכת ועל כל נסיוני מחשבותי
עמדת: דיו נדלת ועל־דיו תתגדל
אות קדשת ועל יד אות ומופת
תתקדש בשם גדול וקדוש זה הנקרא
יהוא ידוד יאוה
מחדש מחדש: השם הנכבד
והנורא הזה יהיה בעזרך ואות
המצח יודיעך וממקור הלב יכלכל
רוחך ויושיט לך את שרביט הזהב
אשר ביד הכבד להחיותך חיי עולם:
ותהי זאת לך לאות ביום הלחמי
בישבי הארץ אשר אגלה לאזניך
ותראה בעיניך ותבין בלבבך האות
הנעלם החתום במצחי מפורש:
זאת תורת האות וחקותיה מקץ
לקצים מתחלפת ומדור לדורים
מתהפכת ומלחמת מערכות
מרומים לוחמת ובלק חבלי שלח
לוקח שלל המהפכה ממות לחיים:
חי הוא ממירה ממות מחייבת אל
אות מזכה ומחיה עמו כל אנשי
סודו יודעי דרכיו ואהבי נתיבות
נסתריו בפלאות: טוטפות נחקקו
על מרומי הראש עם כח דיו שחור
על פי דם אדום לבן והכח הוא עולה
ויורד ממדה אל מדה: יוד הא
נחתמו על כל מדה ומדה נג לה
ונעלם בכלם מקור מיוחד ועל פי
מדות המקור יתעלמו כחות האות
ועל פידם יתגלו: כבד לב מח
כלם ברכת יוח חצי תירה
בקשת דעת מורה בינה אל
מטרת חכמה כי כח דם בלב
סתום וחתום: לב כל חכם לב
שלם הוא המבין אשר דמו חי
וטיטו מת ועל בן חתומים בלבו
טיט ודם: מר ממות הוא טיטו
ובו נטבע כחו ומתוק מדבש
הוא דמו ובו שכנה רוחו במשכו

זכרידהו בן מֹּעֲלִ״ מעלומיאל
בן ידוד יחדו המכיר
את שם ידוד את דברי יד
וד אלהי ואלהי אבותי אב
רדם ויצחק וישראל עבדיו:
נפלתי על פני אפים ארצה
ולבי ירא ושמח ויקימני
ידוד על עמדי לשבח שם
כבודו בלחש ובגלוי: ויד
אני תמונת שמו חקוקה תוך
לבבי ואביט ואראה בו צל
מי ידמותי מתנועע בשני
דרכים במראה בתמונת
תרי כו: צלם אחד דמות אחד
ראיתי ואחשבה להבדיל
בינידם ואראם קשורים
שנידם זה בזה: כאשר לא
יוכל איש להבדיל בין אות
לאות אשר האחת היא ה
אחרת הדומה לה מכל צד
ושמה כשמה וספרה כספרה:
כן לא יוכל איש להבדיל
בין שני הדברים המיוחדים
אשר זה האחד הוא זה ה
אחד: ואמנם האלהים הוא
הבדל המבדיל בין הדברים
כלם וקושר אחד עם אחד
ויודע ומכיר כל אחד ואחד:
ואין דבר נעלם ממנו ואין
נסתר מנגד עיניו ואיכה
יסתר ממנו דבר ואנה יעלם
מפניו ומתי נהיה היה אשר
הוא לא הוהו: הלא כל אשר
היה הוא הוהו וכל הוה הוא
מהוהו וכל אשר יהיה הוא יהוהו

וכל אשר יהוה על פי
שמו יתהוה ועל פי דברו
יצוה וכל אשר יהיה והיה
והוה ממנו היה והוה ויהיה:
כי כל נמצא ומצוי וימצא
וכל נברא ובראוי ויברא
על דבר שמו עמד ועומד ויעמד
כל ימי עמדו: והנה הראני
יד ידוד וד ידוד וד ידוד
יד ידוד שמו ידוד ידוד
יהיה והיה והוה ידוד זכרו:
כי ידוד יהיה וידוד הוה
וידוד היה ברוך שם כבוד
מלכותו זה לעולם ועד:
וידבר ידוד אלי בעת ראותי
שמו מפורש ברם ומיוחד
לבי מבדיל בין דם לדיו ובין
דיו לדם: ויאמר אלי ידוד
הנה נפשך דם שמה ודיו
שם רוחך והנה אביך ואמך
כלים לשמי זה ולזכרי זה:
ואשמע ההבדל הגדול אשר
בין נפשי ורוחי ואשמחה
בו שמחה גדולה מאד ואדע
כי נפשי שכנה על צבעה
במראה האדומה כדם ורוחי
שכנה על צבעה במראה
השחורה כדיו: והמלחמה
היתה חזקה מאד בלב בין
הדם ובין הדיו והדם היה מן
הרוח והדיו מן העפר ונצח
הדיו לדם והשבת גברה על
כל ימי החול: וינח לבי בקרבי
עם זה ואתן שבח בפי לשם
ידוד ואהודה בלבי לידוד לעד:

VII.

מחזה חדש הראני אלהי בשם
מחדש על־ ריח מתחדש יום
רביעי לחדש השביעי אשר הוא
הירח הראשון לראשית שמנה
עשרה שנה למראותי חוזה
הייתי והנה־איש בא מן המערב
בחיל כבד מאד ומספר גבורי
מחנהו שנים ועשרים אלף איש:

וידע דרכו ויכיר מפעליו
וממנו יבין איכה יעבדנהו:
ואולם ישכיל בעבודתו ובה
ידבק בו בחשק נורא ואיום
מרוב שמחה וששון: כי כל
דרכי אהבתו ותיבות
תשוקתו מאמצים לב כל
משכיל ומחוקים רוח כל
מבין בעל מדע ואיש תבונה:
על כן אתם
עם ידוד קדושי עליונים
מביטי שמו הביטו אל
מקור שכלכם וראו תמונת
ידוד תוך צורת לבבכם:
אמגם התמונה אל הראש
מכונה כי בו חוזה כל חוזה
הלבב החזון: כבד מרבע
ורביע מרבע ומשלש ושלי
ש משלש ומחמש וחמשו
וכפל וחציו מגלים למבינים
סתרי כבד: לב ראש לבינה
ומלך ללבנה אשר עליו י
שכון כבוד ידוד על אחת
ועשרים מעלות: מח הר
אש חמר האש הוא והוא
ראש חמה ומלך לבינה
ועליו שכן מקור החכמה
על עשרים וששה דרכים:
דרכי ידוד יראום האברים
בנראה אשר נחקקו על
הנעלם וחלקי העולם יגלום
ופרטי השנה יודיעום: וכל
הכחות ידום והרוחות ים
פרום לכל חקריהם כאשר
יחקרום: והשם הנכבד וה
נורא חתום וסתום מצד
ומפורש ופתוח מצד: ומן
הצד אשר יפורש בו ייוחד
ומן הצד אשר ייוחד בו
יפורש ויובן ויודע וישכל
ויושג למתנבאים: רק מן
הפאה הסתומה והנסתרת
החתומה והנעלמת אין דרך
ואין צד ואין פאה לעיין בו:
ועל כן כל חכם אהב יה
וה ידרש שמו מן הצד האחד
ולא יכין לבו להבין בשני כי לא
יובן לכל חי כי הוא חי־ כל חי
וכל משכיל משיג יודה:
אמר לבי ללבי יום ראות
עיני צרות עמי מדוע
דרכו לא צלחה: ויענני
הדבר בי לאמר על כי
השכיח עמי מלב עמי
זכרון שמי: וילך בדרך
לא צויתיו ללכת בה ובה
לא חפצתי: ולא אבה עמי
לשמע בקולי לקדש את
שמי בתוך הגוים אשר
הפוצותיהו שמה: ולא
אבה עמי לשמע בקולי
לקדשני בשמי לעיני העמים
אשר נדחו תוכם:
הפרתי עצת כל גוי מעליו
והשברתי לב כל עם מפניו
והקרבתי עמי אלי והביאו־
תיהו אל ארצי ואשכינהו
בבית מקדשי: וכל עם הארץ
שמתיהו למרמס לכף רגליו
ומשרתי ירקדון לפניהם בגילה:
בעת ההיא אמר
ידוד אל זכריהו האהב שמו
אהבת חשק להדבק בו על
דרך כסף ותשוקה ותאוה:
זכריהו אהבי שים לבך בש
מי כי על פיהו תדבק בי
ואל נא תהי מגלה סתריו
כי אם על פי מכתביו: רק
מבטאו הודיעם לחכמי
הלבב דורשי מסתריו באמת:
והמכתב אשר תכתבנהו
אל תתן לבך למבינו כי ה
מבין יבין ואשר לא יבין
ילמד ויבין: וכשמעי אני

לעשות להם ונדבתי להטיב
להם למען שמי עשיתים:
והמה קבלו ממני הדרך
הראשון בשמי והשני לא
חפצו בו: ואני זכריהו בשמ־
עי זאת מפי ידוד ואכתוב את
אשר צוני ואגלה בזה שמו:
פלאי פלאות הודיענו ידוד
בשמו הגדול הגבור והנורא
וגלה לנו דרכי סתריו וסתרי
חשבוניו: כי מנין שם ידוד
מודיע נסתריו ואין חשבון
לפניו ולאחריו כי כל פקוד
בו נפקד וכל מנוי בו נמנה
וכל חשבון ממנו יצא ועדיו
הגיע ושב והתגלגל כל מספר
בו מן אחד עד אחד: וביום
דרשו לכל איש ואיש מעמו
בעד ידיעת שמו היודעו ישמח
בו ואשר הרחיקו ולא ידעהו
יקרא ביום ההוא הוי הוי: הוי הוי
המכחישים את שם
ידוד עניי מדע והשכל
הלא ראיתם דברי יחזק־
אל כי ידוד מחיה מתים
ברוחו הוא, ואם לא שמ־
עתם שמעו ואם לא רא־
יתם ראו כי רוח ידוד מח־
יה לבות נקברות בגושי
עפר כיום: ואיכה תחשבו
לבלתי חיות אחרי מות ומה
תענו לידוד המחיה אתכם
עד היום הזה: ביום דרש
ידוד אמונת לבבכם מה
תשיבו לו ופיכם לריק יגע;
ומדע והשכל שנא לבבכם
וחכמה ובינה לא חפצתם
ואם הם סבת התחיה איכה
תחיו אחרי מות רוחכם בא־
מת: על כן אתם האהבים
יום המאמת התחיה פקחו
עין לבבכם וראו עת בואה:

כי כבר הגיע עת הקץ ל־
התעורר ולהקיץ ישני
עפר מתנומת המחשך
ומתרדמת הסכלות:
וידוד מגיע לב כל חכם
לב להביט בשמו ולראות
אותו באורו המאיר לעין
כל יהודי חכם חי: וכן לא
עשה לכל עם ולכל גוי
כאשר עשה לישראל עבדו
ולישראל עמו למען
שמו: וקץ התשועה ויום
הגאולה בא ואין איש אשר
ישים לבו היום לדעת זאת:
ואין תשועה כי אם בשם יד־
וד וגאלתו איננה לאשר
לא ידרשוהו על פי שמו:
על כן אנכי זכריהו
ההורס הבנין הבונה החרבן:
כתבתי ספר קטן זה בשם
אדני הקטן לגלות בו סוד
ידוד הגדול: ואומרם כי *ספק; ואומר כן ואומר בו
אלהים קרושים הוא מעו־
רר לבות ישנים ומחיה המ־
תים בתתו בם רוח חדשה
להחיותם: ואשר לא יעור
משנתו ולא תקיצהו נשמתו
יישן שנת עולם ולא יחיה:
ושם אדני ידוד עליון
נורא ונשגב הוא ומפתחי
חותמו שלשתם קשורים
באחד והוא מרובע
ומשלש ומעקב בעמקו:
בשרשו ממעל יבש לב
מכחישו והממיר אמונה
בתמונה מבלתי הבט סתרי
שמו יאשם ויאשם מן העולם:
יען היותו חושב בשם אדני
מחשבות שוא ותמונתו לא
ראה וציריו צירי שקר
וחזיוניו חזוני כזב: לכן כל
דורש ידוד ידרשנו בשמו וזה

והכבד והמח והנפש:
והם כלם דן על פיהם רוח
כל רוח הרוח עד הבקע
לב כל שנאו מפניו: כי
רוח שנאו נקשר בשקר
ורוח אהבו נמשך בחבלי
אהבת אמת: והנה
האהב ודה והודה אל
הרוח ונדבק בו והאויב בדה
מלבו דברי רוח ונקשר בם:
על כן כל איש אשר ידבנו
לבו לדעת שם קונו ויבקש
סתרו על פי דמיונו יפקח לבו
ויכיר רוחו ורעיון מחשבתו:
וידוד שלח לעמו רופא
לרפא מחץ מכתם בהודי־
עו לחכמיו שמו: וחכמי
ישראל חלו והכו בכל
חלי וכל מכה אשר לא כ־
תוב בספר תורת משה אי־
ש האלהים באלות:
ויאמר ידוד אל זכריהו
הבריא לכה ואשלחך אל
עם מכה לבב לרפאות חל־
יו וצרי שמי וזכרי זה
קחה אתך: ויתן ידוד מ־
תת חן ומנת חסד ביד
זכריהו וילך בארצות
הגוים אשר ישראל נפוצים
שם: ויחל לדבר ובאשר החל
בו כלה כי קרא בשם ידוד
אל עולם מראש ועד
סוף בקו ישר ולא נטה
ימין ושמאל: רק מקצת
אנשי חכמי ישראל רצו
לשמע מפיהו חכמת השם
ומעלות מהלכותיה: וירא
ידוד אל הבריאים מהם
ויבקשו גם הם לרפאת חולי
הנפשות על פי זכריהו:
ויקומו הקמים מכחישי
החכמה העליונה החוליב

המכים במכת מות: וידברו
דברים גבוהים על ידוד ועל
משיחו ועל כל הבריאים
ועל כל הגלוים אליהם המ־
כירים חוזק חלים הרדפי אחרי
הרפאי: עד אשר נמס לב
הנלדים ותחלש רוחם מרדף
אחרי ידעי שם ונמנעו:
על זאת ועל כזאת
חרה אף ידוד במכעסיו
מכחישי שמו וישלח להם
מוכיח ודבריו היו לחרפה
לבוזן בעיניהם: ויבריחוהו
מעיר לעיר וממקום למקום
עד בואו במדינת מסטינא
באי קומטינא ושם ישב
בלתי חפצו ימים רבים: ויהי
בימים ההם ויאמר ידוד אל
זכריהו כתב לך את הספר
הזה החולק על מחשבות
חכמי ישראל המתפארים
באשר לא חפצתי בדור הזה:
האומרים מדוע נחשוב שם
ידוד ומה תוחלת לנו בו
כי נזכרנהו ומה יועילנו חש־
בונו כי נחשבנהו: הלא
טוב לנו חשבון מספרי מפקד
כסף ומגדני זהב כי בם נוכל
להועיל לנו ולכל אהבינו:
הלא ידוד לא הבטיחנו כי
אם בעשר ובבוד ונכסי
הון לרוב ונחלת שדות
וירשת כרמים
והרחבת בנים והרוחת
בתים להשכינם בתוכם:
והיום הזה ידוד אהבנו
אשר הרבה לנו הון עתק
ומה נעבדנהו ובמה נזבחה
לו כי אם בהון; והאנשים
הכסילים האלה הפכו כיום
מחשבת שמי אשר כל
נדרי ונדבותי אשר נדרתי

והיא נעלמת מכל חכמי גויי
הארץ ומגלה ערות כשוף
מחשבותם: ואתם עם ידוד
סגלתו ונחלתו ישראל אחרי
הבדילו אתכם מהם להיות־
כם חלקו לבדכם ויחד שמו
על שלושכם: מדוע תבגי * שלוש כם
דו בחייכם ותבריחו רוחכם
מכם ולכם התפארת והנצח
וההוד: הכהן והלוי והישרא־
לי שלש עדים נאמני רוח
המה על שלשת מעלות
המדות ראשי שלשת הער־
למים: ואתם חיים בשלשתם
חיי רוח כחיי שמש וירח
וכוכבים: על כן שאו עיניכם
למרומים והביטו בעיני
לבכם לשמי השמים וראו
מערכות אלשים חיים כלן
סדורות בסדרי תורת ידוד:

ובהשכילכם בסדרי השמים
תמצאום חקוקים על פי
ידוד אלהי הצבאות אל־
הי מערכות ישראל וכי
אשר נחקקו על פי השם כן
נחקקו בכח המצייר
דברי הספר הכולל חמ־
שת ספרי התורה: משה
חקק צורות העולמים
כלם בתוך עץ החיים אשר
המכתב החרות על הלחות
בדמותו בצלמו: על פי ידו־
וד אלהי אברהם אלהי יצ־
חק ואלהי יעקב דבר וכר
ידוד רעה את כל האלה־
יות הֹּהֹּםֹּ בספר הזה וכתבם: ענול:
והיה כל הקורא בשם ידוד
מיודעיו והדורש חכמתו
ממשכיליו יקרא קדוש
בקדשו שם אלהיו:

VI.

בשנת ארבעים שנה
וחמש שנים וחמשת אל־
פים שנה בחדש השלישי
בחשבון הירח בשנה הה־
שירית למחזורה בחדש
כסלו. הוא החדש התשי־
עי לחשבון השמש בש־
נה החמישית למחזורו
בירח כסלו: ביום הששי
הוא אחד לחדש למנין
הנחשב לשנות יצירת ה
אדם העיר ידוד את רוח
זכריהו לשנות ולכפול.
ספרי נבואתיו ולהשלים
חצי הספר: כי בתוך ספריו
כתב ספר אחר והוא חצי
הספר לרמז לחצי השם
ולחצי השם והיום האחר
נשלם ובו השם האחד תם:

בעצם היום ההוא החל
זכריהו הרועה לכתוב פל־
אֹּוֹּתֹּ חכמה ולחתום משכ־
יֹּוֹּתֹּ בינה על דרך אות־
יות התורה:
מתוכם באר זכרידו השם
המבואר ופרש השם המפורש
ויחד השם המיוחד ושמהו
בפי למדיו ולמדהו לדורשיו:
עד אשר גלה סתריו וקציו
הודיע ודרכיו הורה לכל
חכמי לב עד אמרם בו די:
די הוא לכל ידעיו
וכל מכיריו ישמחו בו
שמחת ראשית ושמ־
חת אחרית: תוך לבם
חקוק הוא ורוחם רוח
אלהים חיים הוא: הוא
הרוח הסובב הלב והדם

מרחפת בלבבות ושרפת
הכליות ומפורת כל הרוחות
ואין מרפא לגויות: והרוח
החוק המניע לב המבשר
נפח נשמת חיים באפי כל
חי: והרוח העליון רוח אל-
הים חיים הוא והוא תעיר
לב כל חכם לב לשמע בקו-
ל ידוד ולהשכיל באמתו
ולדבקה בו ולהשבע בש-
מו **והמבשר הנה הובא**
ולא בא כי שנים עשר
מנעוהו מבוא עם בואו
וידוד ערך על זאת
מלמדי מלחמות לכלות
את כל אויביו מפניו לפני
הגלותו: וארני אמר לוכ-
ריהו המבשר הרם קול-
ך בעט לשונך וכתוב ב-
שלשת אצבעותיך דבר
יה ספר הזה: ואלהים היה
עמו לעורה ויכתוב זכריהו
את כל אשר צוהו ארני
לכתוב: ויבא בא מהר ואחר
מגיד ומספר דברי אלהים
חיים ליהודים מולי בשר
וערלי לב: והעניים אשר
אליהם נשלח ובטרם נגלה
לא נתנו אל לבם צורת בואו:
ויחלו לדבר עליו ועל אלהיו
דברים אשר לא כן יתכן
לדבר: **ויצוהו ידוד לדבר**
לגוים ערלי לב וערלי בשר
בשמו: ויעש כן וידבר להם
ויאמינו בבשורת ידוד:
רק לא שבו אל ידוד כי בטחו
בחרבם ובקשתם וידוד הק-
שה את לבם הערל הטמא:
על כן חרה אף ארני בם
לכלותם ויחמול על ישראל
עמו: ויבחר לו עת וזמן ליום
בשורה ושמו ידוד עדי:

והיה ביום ההוא יחפש
ידוד בששון ובשמחה
בנרות שבעה ובמאורי
אור חמשה כל ראשי ה-
הרים: ומצא בין האריות
והדבים שה פזורה ורועה
אין לה ולא האריה טרפה
ולא הדב אכלה: וידוד
מצא ימצא ראש הר
גבוה ושמו הר נפל ועליו
ישב רעה צאנו עשרים
שנים: עד עבר עת ועם
ורגע קצף אשר בו ישן
הרועה החרש:
בעת ההיא יעורר ידוד
אלהי ישראל לב הרועה
ויקיץ משנתו ויקיץ לבות
ישני עפר: והמתים יחיו
והצאן תבאנה אל נוהן
ועוד לא תפזרנה: והרועה
ישבר מלתעות הכפירים
ויקהה שני הדבים ניאס-
ור צוארונותיהם לבל
ירעו ולא יוכלון השחית:
לולא נערת ארני ידוד
אלהי אברהם אשר הג-
ניד אל זכר ידוד רעה
איכה ישבר שני הג-
אריות לא עזבו מהאיל-
ים איש חי: כי הלבאים
מלמדי טרף המה ואם
לא יטרפו די טרפם ימו-
תו: ועתה אחרי רצות
ידוד להשיב את נחיו
אריה וטלה ירעו יחדו:
ועתה אתם חכמי הלבבות
דרשו את ידוד בלבבכם יום
וליל וחקרו אמתו
ודבקו בו:
וזכרו שמו: כי בזכרון שמו
חקוקה ומדברת רוח ידוד
ובה נכרת תשועת עולמים:

הנוכים וישרים
נכרים לחכמי לשון:
אלה ואלה המה
שמות מקדשים
ומקדשים הרוחות
ומעוררים הכחות
להשכיל הנאצל
ולהבין בשפע העליון
הרץ להציל חכמי
הארץ וחסידיה וצ־
דיקי תבל וישרי ח־
לד משאול תחתית:
הנה השם הנכבד
והנורא בו נבראו
הגלה כבר ומרכבו
דם שמו זכר ונקבה
שם אב ואם בשם
הגדול בכח שני־
נחתמו יחד: יוד
מעיד על המרכבה
דנבא נבא הא עד
על נבא וו עדים על
חלוק השוי אשר
אליו נחלק ההוי
חצי בחצי כחלוק
זה אשר הוא ביחד:
נבא מתגלגל נבא
משתלשל פנים
ואחור כי רוח או
עולה ורוח או יורד:
על כן הא אחרונה
שמה חותם שכינה
ובה תלוים נבואות
ותשועות לכל נפש
מדברת משכלת.
על כן
כל משכיל מבקש
נבואה ותשועה
יתבונן בכח הוא
ויניענו ברוח היוד
ויסיענו ממקומו
ויתקענו יתד במ־

קום נאמן והמנסה
יבחן ויאמין ויבין:
והמתבונן בשם
המפורש המצורף
בשנים עשר דרכים
בששה הפכים
אשר חדש גדולה
לישראל ישמח בו:
והשמחה והששון
והדיצה והחדוה
התחברו בלב כל
דרש את השם בשם
יהאוהדיהנוה יידוד
אל שדי ידוד צבאות:
ידוד אלהי השמים יוד רבתי
שמע צעקת בני יעקב
וישלח מבשר לעמו
וזכרידהו שמו:
הן העם המך אשר
כל גוי שסהו ובל עם
בזהו הן היום הזה יום
בשרה לו הוא: וזכרידהו
המבשר רכב על ענן עב
והעב עב טל והטל דק
קל והענן כבד מאד:
הן רכבו רכב אש וסוסיו
סוסי רוח ומשרתיו ח־
ות אש מללות: אש וענן
סביב הרי הררים סוב־
בים ורוח המבשר מר־
עיש כל הארץ ברחפו. די־
נים ודברים מחדש לבו
בקרבו ובמכתב אש יכת־
בם בעט שלהבת: נורא
ואיום כח העט והדיו דם
שמו בקרבו וטפי טלו
משקים הארץ ומלחל־
חים יבשה: ויבשת מצר
ממצוי והקשת חצים
שנונים תורה עד אשר
יבקיע חלוני הרקיע
בחצי חציו: רוח החצים

שְׁשִׁיב אָעֶק עָף
גְּבַע עֲלַלְשֵׁט פִּילָע
טְשְׁשְׁלָף בְּאִתְמַף
יַשְׁשׁ קְפָא עַקְתִּף
חָב גָּם:
לַנְשְׁק
הַבְּמְטָעָה שְׁשַׁצְעָע
עַבְשַׁ תִּפְפָא שְׁאָעָר
לְאַהְמַשׁ הִיא בְשָׁע
פַּעְפַּם נִישַׁעְקֵי הָב
בְּנְגָל גְשָׁךְ בְּמָעוּף
שְׁנַבַּב שַׁשְׁאַעַט
קַבְוַט פְּרָם שָׁע
עֹהַ נָפָב קְשַׁסְבָם בְּנֹחַ
לְשַׁהְקָם פְּטָלַע שָׁמְבַע
שְׁשִׁי בְּפָב:
וָמֹרִי עַד סָעָה
עֹסַע מִין לוֹן אמֵם
כְּהַף הִין אַרָיַ לְחָה
הָאַם יָמוּ מַפִּי הָלָע
הִים לוֹד כֹּלֵם:
לָאֹא פֵּרָה נָשָׁר יַהִי
מַהָה חֹנַם: וָתָה יָאַל
בַּדִי אַאַל בִּיָּה יָוּ
נֹכַל מַשָּׂא הָחֹק נָהָר
הוֹב מְנוּ צִנָּה רֹעָא
יַהַל מִיז וָהָה בִּיךְ
יוּל נְלָה מַאַל חֹרַי

נֹשַׁל הָיָה:
וָהוּ יָלִי טִישׁ מְלָם
שֹׁהָא הַלַּת אכָה
תְהִיא יָּם רְעַל וָמֹחַ
עִיר לַדָב הַקֵּה יָחוּ
מוּי וָרָב יָכֹק וָמָע
לִיוּ כְהָה יַתֵּם הָאִי
וְהֵם:
וָוָ מַתָּה וָהוּ
יַיִי עָאַל דַלִי סִבָט
עָרִי הַיִשׁ עַאַם סָאַל
עֹלֵם מִבַשׁ יְיָה נָהָא
לְיָה וָוָל נְוָשׁ אָנַא
מְכַךְ מִלָּה כְּמָת
הַשִּׁיה פָּאִי:
הָחָי יחֵו נָקָם אנַד
רְהָע יְרָל לָהוּ חִוָּם
הַכֹּחַ הַמֵּע אנִי מְוָר
יָצַל מִגֹּד וָהֵב מָרָה
כָּעֵק יאָה הַיי לְדֹת
עָלוּ הַמִּם יָיוּ מַוִי:
לְוּוּ וְהָר רְהָב כַּבִּי
לִיב מַכְּק לִיוּ אוֹם
אלֵע פָּנָל רַלִי חָהוּ
נוֹמֵךְ שֹׁאָה רַלָּה יְחִי
יֹרֵת יַיִם מָנָה הַשָּׂא
חַלֵו חָהוּ נָיָה מַהֵם:

V.

וו הא יוד הא שם
מצורף הוא והוא
די בו לאדם בדעתו
דרכיו להחיות עצ־
מו בו כי ידיעתו היא
סבת חיי עד לכלנו:
על ואת אמר לב
לבי ללבב לבבי
לכתוב דרכי השם
מצורפים בדרכים

מַשְׁטְ יוֹר דַּפּוּ דְּרָג
דַּטָּשׁ טְנָי רָאֵל שָׁדָּשׁ
אֹרָא יַטַּג־לָנוּ וְאָא שֹׁאָשׁ:
קַוְּפְּצַת
יָיְטִיל כְּאַיטָשׁ
וְתַאֲשַׁא רְוֹוָם פַּטְק
אַי טוֹמְמַא יַטְנָרְן
נְשָׁמִים אוֹשְׁקוּ גְ
פָּאוֹן קוֹטָאָב לְטַוּנוּ
וְאָפִיר סִשׁוּרִי טַי
שֶׁיֶא וּמַשְׁשָׁוֹשׁ תְּ
נוֹאָדְ יְאַטִּיי אָנוּ
קָן וַיְנוֹט אַתְאַשׁוּ
וְלַבְלְשׁ פִּרְתָּף דְ
אַיֲוָא פֹּק קָטָן:
טַשְׁוִיט וַוַּנְפִּי
נַטְקִן אֲאָאָן וְשִׁיוִי
מַיטְטָק רְפוּנְט
וְאַגְרְן סוּטִיק אַפְ
אַיי טַאנְבָּא וְנָנְנִי
נְיִית פְּתַפְטַק וְסַיהִי
שַׁאַקְשָׁט טִיטְמִי
וְקָאַנְן נְשָׁשִׁית
טוּקְשָׁל וְטָוֹוֹשׁ
נְסַתְלָא אֲרוּפָא
וּמְשָׁאַ רְוָקִישׁ
אָאפְקָא:
יִוּשָׁק לַפְּטְטָשׁ
יְאִיאַי טַשִׁיר וּפַי־
נָשׁ נִינְשָׁק קַנְטִיי
יָגִיטָא פַּאַשְׁנִי רוֹנִין
פְּטִילוּ טַשְׁכוּר יוּ־
טָאַי שַׁלְאַנַם־יִיקוֹט
נַצְאַטִי־אָו ווּשׁ פִּיק
טָן וְטַיְט אַפְּשָׁשָׂא
פְּרַיאָא יוֹמְנִי שְׁפָּא־

ווּד וַיְשְׁטָא
סקיוט
וַשְׁנְטָא:
אַנְשׁוּר
יְשָׁשָׁן אַדְרָל מִפָּאֵל
טַנְוָא טְוָכֵם וָוִין
יוּפָּא נְמוֹר דַּשְׁלָט
אַנְלָשׁ דִּיפְן שַׁרְוָא
וְאָאוּ יַנְוּ אַוְשִׁי
נִיבִי מוּאָר גְּדָאַל
לְמוּק שְׁאָרָשׁ
קַלְמוּ אִינָב הַלְקָט
יוּוָשׁ: דְאָלָא
אַמִיוּ לַשְׁדָא וַיוֹד
שִׁרְטָא וְאָשָׁא טָנְפּוּ
וְקוֹף דַּרְקָשׁ יַלְאָד
מוּדְרָ לִיוָט שָׁאֲשָׁשׁ
נַגְלָט דוּרִי שַׁדְוּוּ
וּבְנַר יָשׁוּד אַנְיָף שִׁיוּוּ
וְאָאֵד דַּמְהָד וְאַיִן
אָאִד אוֹאֵט:
בָּנִישׁ לְנְנָט יַלְדָּן
רְטָטִי אַדְאָר טְאָוֹא
לְוִיל נִידָשׁ שְׁאַדִּיר
מְאָדָשׁ דְּדָלָא אַנְשָׁר
רַבְפָּא נִיאַי הְדוֹט אוֹנָג
טַדְנָל גַּיפָן מַישׁוּ דְּטָוּ
לִירָא נַטוּא לְרַבַּשׁ
פִּקְטָא אַוְאָשׁ:
פַּעְפָּשׁ
אַשְׁדַשׁוֹר הַאָב בְּעִיָא
אַעְלַת לְתָעַךְ עַק
שְׁלָאָם אֲלְפְעַע
הַשְּׁצַאבָם מְעָעַט
שְׁעָחָב אֲלְפַת אָשַׁ
אַף פּוּעָא נָאתָשׁ

גלגל וגלגל והו עד
אחד ואי עד אחד
עַל־כן האֵיד העולה
ויורד בסלם הלבב:
הוא והיא דו הם
אשר הכל תלוי
עליהם ולפי הצורות
הכל משתנה ומתחד
לף לפי דמות צירוף
הדרכים האלה כלם:

פַּצְפָּם כַּמְחָמֹן זַכִּי
יְצָבְךְ כַּצְתַל תַּלְצָא
צַע מְתַבֵּק כַּתְפְּצֹן
וּמְעַכִּישׁ צַצְנִים
צִדִיכַת פְּלַכְמָךְ
פַּפּוֹץ כְּטָךְ לְאָמֵם:
יַכֵּן סַצְפָּט אֻצְצָת
תְּמָג אכָת צַגְמֵמָת
פִּיכְלַשׁ כַּב גַמְסָף
כְּצָסָל פְּרִיטָק:
תַּטַמְסָוֵי גְצָוָם
מְעַצַן צַיְמָלָף
פַּכְמַבֵן חֲתְכוּנָם
זַבִּיךְ יְמַצְפֹּן פַּקְטָם
צַסְכּוּי יְטַטֹת טַמְאִישׁ
צוּפְּמַטֵי יְמָמַךְ
צְגַסִידָהַג פִּישְׁמָן צוּט
פִּיסְמַקִישׁ יְשַׁרְתַּמֹן
טָשְׁפָג תָּן מָשִׁי
צם מַן פִּי:
מִאַדוּ עָק
בִּיוֹהָב רְחָלֵם יְהַתְאם
שִׁיוּהָל יְלַהֲלַךְ הַוּעַם
יְדַקְחוּר בְּמִיהֲת אֲהַוּהִיךְ
לְוִיָּם יְהַלְעָוֹד יְתאָ
הַשׁ מֹטִיו:

הַלִּי לְהַלְכָּהוּ לְאָהוּ
בְּרְקָאֵל וְהַלִּי לָדַת
אַרְאָיו כַּשְׁחָהוֹן כִּי
עֲהִיהִי וְלָאוֹר שִׁיַהְגַח
מְגִיבוּם יְרַצַם הַגָּח
מְגִיבְא כָּיו:
מְהִיר חָאמָר מַעְיוֹ
מְהַיְנָף מְנַגַּע הַדוּמִי
עָע סַיוּ מְהִיר הָמַמִי
כָּל יְלַוְאָר שְׁיַהְנָח
מְנַפַּל כְּלָהָה מְיַהַל
אָהָךְ אַלְמָע סְיוּ:
אָיָא מַטָט וְיָכ
דְאָד שׁוּ אָמֵם נְלָשׁ
קְאָה יַדְא לְוֶשׁ וְטוּ
דִּים לָטְנ דְשׁוּ
יָאשׁ וְהוּרְאָאב לִירִ־
אטַל נוֹשֵׁם דְאוֹרִ־
נְרָא טְנַם דָּלְג לָפָא:
נוֹשְׁדְ פַּיוּ
וָם שְׁנִי דְאַג וְיוּ
דְטָא לְיָל וָאמ
שְׁוָר אָנָק דְלוּ יָאג
וְדִב שָׁנִי אָמִי אוּג
נְלָט דָאוּ יְאָד דָּנֹב
יְדוּ דָיִי טִיטְדְקוֹ
שְׁשַׁר—אוּג—
יְפוֹ לָלָפ וָאוֹ שָׁבָא
אוֹר מָנְטָ וְלִי דוֹט
שְׁפוּ קָאָד וָשֵׁל
רְוָג וְיוּ אֹדָא יָאִי
נַהַט אוּו דְדָא לְשָׁפּ
אוּו נַפֵּשׁ וְרוּ בְּטָא;
דְטָל לָאמ נָאוֹר טֹשֵׁם
אוּו יָיר לְצָשׁ וּבַק
שָׁאוּ אָדָא אוּב שָׁדַר

רבו המצירו כלו
מלא עינים ראה ס
ואינו נראה מנהיג
כחות הנבראים
יהתנועה הממהרת
כדבר שמה ולכל־
כד וכד מהם שתי
נקדות אחד דרומי
ואחד צפוני קשור
זה בזה ובם אָיֵב אָיֵב:
ואשמעה את דבר
לב לבי וארוץ ל־
עשות מצותו ול־
קַיֵם רצונו וָאַ־ ו׳ מוטעם
עש את אשר
חפץ ואכתוב שמות
ואצרפם ואבחנם
בכור המומה וב־
מצרף המחשבה
המְשר התהפך
והמהֻפך התישר:
עד אשר נהפכו־
בו לשונות שתים
אשר באו לשמש
הלשון היהודית
הן יונים ולעוית
לקשור כחם מטה
ומעלה בשתי וערב:
כי כחם על שְׁתִ־
וָעֶרֶב היה ו
תלוי מחבר וקשו
ר במסמרות ועתה
כבר נתר ונפור כי
מסמרותיו האר
בעה כארבעת פ
מישי לשון הת
פוצצו ונשברו
ויפלו שריהם מן־
שמים למטה לארץ
על פי הראש הראשון:
ואני באתי ראשון
לשום עטרת תפ־

הנקוד והטעמים
ענולים וכפולים
והמכתב פשוט וכל
אות עומד לבדו.
ש
ת
י
ו
ע
ר
ב
חלוקים זה מזה

ארת על־ראש ה־
ראש הראשון וזה
שמו הנקרא כתר
תורה על־פי ידוד:
כתר עליון שם
המיוחד על־שלש
מאות חכמי על
כי שרש אחד הוא
ושלשה ראשים
משתלשלים ממנו:
ואו כדור מקיף
סביבו ונקדה תוכו
להודיע בו כח נפש
אדם המקיף סביב
גופו מבית ומחוץ
ועל הנקדה שוכנת
רוח אלהים חיים
המחיה כל־הרוחות:
ובצאת רוח האיש
לקראת רוח ידוד
על־פי המסע השמי־
הנסע פנים ואחור
יסע כל רוח אחריו
לשרתו אשר הכל
בעדו נברא: וכל־רוח
מהרוחות עליונים
או־תחתונים ירוץ
וישיש וישמח במ־
רוצתו עם־הבירו ה־
מסע הראשון היוצא צ״א קטנות
ממצר למרחב ויר־
חב כל כח בנסיעתו
מ־השנים עד־השל־
שים שהם השלשה:
כי משלשה ושל־
שים לשלשה וש־
לשים סובב גלגל
השרשים המשל־
שים יחד בשנים
ועשרים אותיות:
מחבור מספר אחד
עשר הרכב כל־

ובתארי שמותיו
יגלה פעלותיו ובי־
התיחד שמו יודי־
ענו עצמו וש̇פע *ואפשר שהיה וַשַׁפַע
דברו ישמח לבב̇נו *כל
ובהכירנו רוח קדשו
ואור מאורו נחיה
חיי־עד ולמה לנו
חיי־הבל בלעדיו
הלא פרד ממור
חוק בגופו מאדם
ובריא מבן אנוש:

היו היודעים שמו
נאנחים על־שכחתו
ועתה למי גיל למי
רון למי שמחה למי
ששון למי ענג
למי הוד כי אם ליודעיו
המכירין באמת ובי־
תמים דרכיו על כן
כל־דרשיו החוקרים
סתריו בָנָאו ואודי־
עם כל סגולות תעלומו־
ת̇יו בספר סגלה זה:

IV.

ימי התקוה
ותו התאוה
נפגשו
ימי השמחה
וקו התוכחה
נפרשו

ידי הנְקֻדה
וקַו המדה
נדרשו
כי הצפוני נגע
בדרומו והדרומי
פגע בצפונו

רוח אֶל רוח קָרָא
בשם וכח אל כח
מדבר ומלחש ער־
היות הַכל נשמע
אל הַ̇חלק והחלק *חַ קי
נמשך̇ אחר הכל *אות מלופף
שוכן למעלה הוא
הכל על־כן ההא
מתנועע מהנקדה
המיוחדת הכוללת
העליונה אשר אין
שניה לה בנקדות:

ש̇תי נקדות היו̇ *רפי *י׳ דגש
זו תחת זו משמ־
שות הגולם הא־
חרון הקטן בעל
המרכבות כֻלנה
אשר־צורתו צורת
ס̇מ עגלה ומרבַ ס פ
עת בעלת ראש פ ס
סתום וזנב פתוח
וכתר תורה על־
הראש ועטרת
מ̊לכ̊ות על הזנב: פס יחד
האות תאוה היא
והשחק הוא התו־
שק לדעת חפץ
מגיעו הגותן חסדו
לרוחו ורחמיו לכחו
למען ישיר פעלו
סַ̊לכ̊ות בראשה ס
ותורה בזנבה לעת
ותורה בראשה
ומ̇לכות בזנבה בעת פ׳
והאות והנקוד והגי־
טן מגלים סוד הדם
כי החשמל יוד
שמו. ושמו כשם

[redacted]

ידוד אלהי צבי
אות ישראל רחום
על־עם קדשך וק־
בצם בעיר מקדש־
ך למען שמ־מך *חלוק לשנים ומי נוסף ונקרי;

למען קדש את־
שמו לעין ראיו
ולמען הכירה בי־ *הטעם בו מאריך
קדשה ובטהרה *הטעם בו מאריך
אכתבנהו מפורש

הנה השם הגדול
הגבור והנורא כולו נקוד
מרבע ומשלש
חקוק כאשר הר־
אני ידוד אלהיו כולו נקוד פגול

והו ילי סיט
עלם מהש ללה
אכא כהת הזי
אלד לאו ההע

יזל מבה הרי
הקם לאו כלי
לוו פהל נלכ
ייי מלה חהו

נתה האא ירת
שאה ריי אום
לכב ושר יחו
להח כוק מנד

אני חעם רהע
ייז ההה מיכ
וול ילה סאל
ערי עשל מיה

והו דני החש
עמם ננא נית
מבה פוי נמם
ייל הרח מצר

ומב יהה ענו
מחי דמב מנק
איע חבו ראה
יבם היי מום

תג צבאי סקר
שכגדי בגם שר
מן תג
צסק לקפק במן
נוי תצי־קשת:
ויד קטן חקק שכי נקוד וקמן
בת־זרע שתי
וערב נג
שמן גלן בצ נקוד תגדול
פות איק מצק

גר גרוד יגודנו
והוא יגוד עקב
והו אגוד יעקב:
לי ישועתכה *כתוב בה׳
קוינו יאהדונהי *אדני ק׳. כי שמות זה בתוך זה א׳ נקוד פגול ואינו מנוקד וא׳ מנוקד ואינו נקוד כלל;

III.

היום הבא יום
הדין הוא ויום
הזכרון יקרא
ועת המשפט
הגיעה וזמן ה־
קץ תם ונשלם

השמים יהיו ארץ
והארץ תהיה שי־
מימית כי אלהי
המשפט ידוד
שמו ודינו דין אמ־
תי ומשפטו ישר:

פה מדבר בלשונו
ולב עונה ממעונו
לב מלחש ברצונו
ומוח מקבל רעיונו
אונו ועינו דמיונו

ציר נאמן זה
שלח ידוד לכם
ישבי אי גבורה
להצילכם מיד
שלוחי תועבה

קץ השקץ הגיע
חרבן עובדי שמש
וירח הנה בא כי
ידוד בוחן ומנסה
בשמו לב כל־עובד

ראה ראו אנשי
אי הראי העור
האלהו היוצא
מסינים נגבה וימה
לשפך דם ונוי לדרג

שם ידוד צבאות
הגא מעריך כלי
מערכרת מהגותיו *ר׳ נוספת ונקי
והו מסדר סדרי
צבאותיו ונוקם מא־ב

תו הוציא ידוד
משביבי אשו ומ־
חדרי קצפו ואש
הלבבות הוציאה
מגרתקה ות־צא *חליק לבי תיבות

א־ב חצי שם ה־
שם שרש אחד
הו בראש חרש
פעלו מתגלה עם —
היות מתכסה בסוף *ת׳ בלא ו׳ ; פ
ארוך במקום קצר ;

ברת ברית לשמו
לקדשו לעין כל —
חי ולעיני השמש
ולעין הירח עד
אשר יודע בארץ

II.

על כן כה
אמר
ידוד אלהו ישר־
אל אל תיראי מ
א־ב כי אני והוא
נלחמים בו להצי־
לכם מתחת ידו:
רק אל־ירך לבבכם
בקדשת שמו הגו־
נקם נקם בריתו: *נ׳ יתר ונק׳ הפך
ישתו לבכם אנש *ששכר השין כתוב ולא קרי
י הא י לדעת את־ וכן מתצצים
ידוד אלהי ישראל
בשמו התעוררו
בו להשכיל באמתו:

חיי כל־חי מדבר
הוא והו מחיה
המתים ומושיע
החיים במל רצון נון ארוך ונק׳ בקצור
ובנשם נדבה:
מי הגיד מראש
לבני ישראל כי
בשם ידוד יגאלו
כי אם משה בן עמ־
רם בן־קהת בן־לוי בן
יעקב בן יצחק בן
אברהם: כאשר
זכר בספרו שם אה־
יה אשר אהיה ואמר
להם אהיה שלחני אליכם: *מ׳ פתוחה

[redacted]

גדליא בן שבלדליא
קראני יהי בשמי *במקום אדני
המקדש המתקדש
בשמו המתחדש הי
מקדש על פי מסגר

דקרתי בחרבי לבות
מכחישו וחגית לשר
ני הזה שמו אשר בו
הרגתי מכחישיו וא־
פית אויביו במשפט צדק

הפכתי דרכי עול
לדרכי ישר בכח
השם הנכבד והי
נורא המשגיח
ביודעיו אשר בארץ

ואתנבא בשמו
מרבע ומשלש
בהיותי בבית
דרום בעלית —
קיד קטנה ביד יוסף תיבה נקודה קטנה. תקי

זכור זכרתי שם
ידוד אלדינו
מפרש בשמי ומי
יוחד בלבי ול־
שנים חלקתיו מרבע תיבה קטנה נקודה

חצי השם ביום
שמו וחצי השם
ביום שמו אלה
מזה ואלה מזה
וכלו חקוק על־גם

טיב אותיות היי
חצי שם אחד
וטיב אותיות היו
חצי שם אחד ובם
ארתון מנצח בשטן

יב זב בוכי הרת
לינטו בא טילו
בא טילו מנטו
ניתלו מלך־השדים
הוא ואב כשטם

כל־משל ברומי ועדתו *בי תיבות קטנות
כשל כחו וחלש
תקפו מיום מתן
תורה והלאה ואין
בשבטיו מושל

לדרת באו שדים
ושעירים מדרני
ולטבח נתנו כיום
מגדולם עד צעירם
על ידי מלך נער ורך

מריבו מת ברומי
במריו בכח שם
אל חי וקים כי ידי *בי קי
יד נלחם בו דרך
יבשה ודרך ים־סוף

נגד ידוד ונגד
משיחו יהיה לכם
לאות ולמופת ולעד
דות נאמנה כי
נצחני על פי שמבים

שישו ושמחו
משכילי עמי כי
ידוד שוכן בקרבנו
ולבי בקרבי היום
הוה על זה שש ושמח

עין ראה ולב שמח
ואזן שמעת וכל־
הגוף מרקד ורגל
תעקם וכל־אדם
מברכר ומפזז

Um Abraham Abulafia psychologisch zu verstehen und mit einem gerechten historischen Maassstabe zu messen, muss man sich erinnern, dass seine Wiege in Spanien stand, der Heimat der religiösen Extase auch in der Kirche, und dass er im Zeitalter der Kreuzzüge lebte, das mystische Speculationen begünstigte, die Sehnsucht, die confessionellen Scheidewände zwischen Judenthum, Christenthum und Muhammedanismus aufzuheben, in vielen Geistern weckte und nährte und die messianischen Hoffnungen in den Herzen vieler Juden neu belebte und stärkte.

Ueber Abraham Abulafia habe ich bereits in zwei Schriften geschrieben und hoffe auf ihn noch ausführlicher in einem Werke, das von der Kabbala im XIII. Jahrhundert handeln soll, zurückzukommen. Schon die hier kurz mitgetheilten historischen Gesichtspunkte dürften die Ueberzeugung hervorrufen, dass die kabbalistische Bewegung im XIII. Jahrhundert tiefer, als es bis jetzt geschehen ist, erfasst werden muss.

Die Handschrift, nach welcher diese Apokalypse hier veröffentlicht wird, befindet sich in meinem Besitz, ist mit Vocalen und Accenten versehen und stammt aus der Bibliothek des Rabbiners Ghirondi in Padua.

Auch die erläuternden Zusätze sind verschiedenen Handschriften entlehnt, die einen Theil meiner Bibliothek bilden.

Einen Commentar zu dieser Apokalypse kann ich erst später nachliefern, da mir die Zeit zur Vollendung desselben während des Sommers fehlte.

Baden nächst Wien, 25. August 1887.

Dr. Ad. Jellinek.

ספר האות

הוא ספר נבואי

לר׳ אברהם בן ר׳ שמואל אבולעפיא הספרדי

נשלם בשנת ה׳מח זה

הוצאתיו לאור מתוך כ״י ישן שלי אני

אהרן יעללינעק

יושב ודורש פה ווינא.

I.

את פי ידוד קדשתי
מהו מיום דעתי שמו *במקום מאז
עד היום הזה ועוד
אתקדש בשמו ועל
פי קדושתו אחיה באמת

בשמו נשבעתי מהו *כראשון
כי בו אשבע בשנת
שבע למלכות משי־
אח ארוני המהפך
בשמי נכבה לקש

Sefer ha-Ôt.

Apokalypse des Pseudo-Propheten und Pseudo-Messias Abraham Abulafia

vollendet im Jahre 1285.

Von

Dr. AD. JELLINEK.

VORWORT.

In dem Spanier Abraham Abulafia (geb. 1240) ist der Essäismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts wieder auferstanden. Er predigt Askese und Potenzirung des Geistes durch die innigste Verbindung mit Gott mittels der Kenntniss und des Gebrauches der Gottesnamen, über welche er mehrere Schriften veröffentlichte, und die mit Hilfe von Combinationen und Permutationen hebräischer Wörter eine neue Begriffswelt schaffen, wird in seiner Extase seit 1271 prophetischer Visionen theilhaftig, ist von seiner prophetischen Berufung tief durchdrungen, hält sich für den von Gott gesandten Messias und Sohn Gottes! Abraham Abulafia unterscheidet sich aber von allen Messiassen, die zu verschiedenen Zeiten sich erhoben haben, durch seine vielseitige wissenschaftliche Bildung, seine Uneigennützigkeit und Aufrichtigkeit. Er wendet sich nicht an die Massen, sondern an die Gebildeten und Erleuchteten, beschränkt seine Mission nicht blos auf die Bekenner seines Glaubens, sondern dehnt sie aus auch auf die Anhänger der Kirche, und scheint deswegen, um auch auf die Anhänger der Kirche zu wirken, eine Art Trinität zu construiren und sie mit besonderem Nachdrucke hervorzuheben, die allerdings mehr äusserlich ist und die göttliche innerliche Persönlichkeit nicht berührt. Ihm hatte das Ideal einer Glaubenseinheit vorgeschwebt, deren Sieg er zu fördern suchte. Seine Jünger in Spanien und in Italien arbeiteten in seinem Geiste und noch mehr als er suchten sie das Moment der Trinität in der Lehre von den Sefirôt zu betonen, um die Gläubigen der Kirche zu gewinnen. Daher die Entlehnung der Ausdrücke von Vater, Mutter, Sohn und heiliger Geist aus dem christlichen Glaubenskreise in den kabbalistischen Werken aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts.

יי״נ וכוונתו אלהנו. בענין פודירטו צינטו הראשון הוא foderato והאחרן cinto והנה אצינ כאן לפי Ducange ע׳ foderatus מה שצווה האפיפיור ניקאלוים הרביעי לגלחים וז״ל Referant cappas nigras de segia simplices vel, si voluerint, foderatas a cingulo.

ומלת foderatus פירש Ducange שהוא כמו pellitus א״כ מלבוש המכוון הוא מה שאנו קוראין קאמיזאל המגיע רק עד החגור הנקרא בל׳ איטלקי cinto וע״כ המלבוש עצמו נקרא ג״כ cinto והוא ממש מה שקורין אצל הגלחים cappa ומה שהזכיר ניקאלוים cappas nigras הוא מה שכתוב בתקנות צינטו שחור ואלו המלבושים אשר תמצא עדין אצל בני קדם וגם אצל אחינו הספרדים היה תוכן רצוף־בעורות החיות (פעלצוועדק) וזהו אסרו התקנות וניקאלוים התיר ועיי׳ על זה שו״ת מהרי״ק פ״ח וקמ״ט ועיי׳ בספרי ה״נל חלק א׳ צד 131 בהערה וחלק ב׳ צד 330.

יופיטו הוא giubetta קליינע יאקקע

מצולי אולי הוא mozzolo mozzo, וא״כ כוונתו קורצעם אדער איסגעשניטטענעם קלייד.

פויינע הוא paone pavone, וכך כתב Ducange וז״ל.

Pavonatilis, paunus in pavonum caudarum speciem variegatus. Itali paonazzo pavonazzo colorem appellant violaceum. Pavonatilis dici etiam potuit vestis, quod revera intextae et effictae essent in iis pavonum figurae.

זאת מה שראיתי להעיר ובענין השאר אני מסכים עם רו״מ ולעשות רצונו חפצתי והוא יעשה עם מכתב זה כטוב בעיניו והנני ידידו מוקירו לפי גודל ערכו

משה גידעמאנן.

ב"ה ווין יום ב' ח"י מנחם תרמ"ז לפק

השלום לידי"ן הר"החכם הג' וכו' מוהר"ר שוח"ה נ"י

קבלתי מכתבו היקר ואשיב בקצר מאפס פנאי כי הרבה מיני צחוק יש אשר טבלא (tabula) צריכה להם כמו הצחוק שאנו קורין שאך והטבלא שצוחקין עליו היתה נקראת בל' לטין בימי הבינים tabula scacorum או scacarium יש גם מין צחוק אשר אנו קורין ברעטטשפיעל או דאמענשפיעל גם זה אי אפשר בלא טבלא הנקראה דאמענברעטט וכאשר משתמשין בשאך בצורות כך משתמשין בדאמענשפיעל בחתוכי עץ ואבן כידוע ועתה הם עגולים ואולי מקדם היו מרובעים כמו קוביות גם יש מין צחוק הנקרא בל' צרפת marelle (עיי' Littré ע' marelle) גם לצחוק זה צריכין לטבלא ולחתוכי עץ ושניהם נקראים marelle ואיני יודע אם צחוק זה הוא דאמענשפיעל או מה שקורין אנו מיהלענשפיעל או אחר ולהבדיל מן אלה מיני צחוק יש צחוק שצוחקין בקוביות ולזה הצחוק אינן צריכין לטבלא מיוחדת והוא מה שאנו קורין ווירפעלשפיעל וקוביא הוא κύβος או cubus כידוע והנה התקנות התירו השאך ונותנות להם שם איטלקי. צחוק הסקק"י גם התירו הברעטטשפיעל או דאמענשפיעל ודקדקו היטב באמרם אם בצחוק עם טבלאות וקובייאות יחד לאפוקי בקובייאות לבדן כי זהו ווירפעלשפיעל והוא אסור כך נ"ל וכן הדבר הזה גם כן אצל הגוים עיי' בספרי על קורות החינוך חלק ב' צד 210 ודו"מ העירני על פסק ר' יהודה אריה ממודינא הובא בפחד יצחק ע' חרם דף נ"ד ע"א והוא שקיל וטרי להוכיח כי מה שאמרינן במתני' סנהדרין כ"ד ע"ב משחק בקוביא מורה על צחוק בטבלא וקובייאות יחד והיה אם כן ר' יהודה אריה אוסר מה שהתקנות לפי דעתי מתירין ומע' דקדק הדק היטב בזה ואולם באמת פירושי לפי דעתי הקלושה בריר וקיים ולא ארד לעומקו של פלפול הר יהודה אריה כי אינו ענין לכאן רק זאת אענה נגדו במח"כ כי טעה בפיר"שי אשר פירש על פיספסים כי הם שברי עצים והן מרליש בלעז עכל ולא מזכיר מן טבלא דבר אדרבה רש"י דקדק בלשונו לומר שברי עצים לאפוקי הטבלא הנקראת ג"כ marelle ומה שאמרו הצרפתים לר' יהודה אריה לפרש לו הדבר אומר אני עליו לאו מר בריה דרבינא חתם עליה, אלא הדבר כך הוא יש מין צחוק שקורין marelle שצוחקין על טבלא גם יש צחוק בלא טבלא רק בשברי עץ הנקראים ג"כ marelle ולזה האחרון כיון רש"י בפירוש משחק בקוביא וכן הלשון פספים מורה כי זהו ψῆφος בל' יון והצחוק המכוון הוא מה שאנו קורין ווירפעלשפיעל או דומה לזה וצריכין אנו למודעי כי ברבות הימים שמות הצחוקות וכלי תשמישן נתבלבלו והושאלו מזה לזה ע"כ נאמר בתקנות ובצחוק הסקק"י בלתי קובייאות וזהו קשה ההבנה כי קוביא אצל שאך מאן דכר שמיה, ומה ענינו לזה אלא צורות השאך היו נקראים גם כן קובייאות ושני שמות נתבלבלו וכן מלת marelle הוראות שונות יש לה כאשר הראיתי ויש בזה ערבוביא גדולה והיא הטעתה לר' יהודה אריה ועיי' אוצר השמות של Ducange med. lat. ערך scaci והנכון לפי דעתי כתבתי.

ומה שכתוב בתקנות והצנע לכת עם שמו ייגו ע"כ לפי דעתי תפס לשון הפסוק ולא רצה לכתוב אלהינו אלא כתב שמו תחתיו כנהוג וצרף לזה הכנוי

בנימן יזי״א בכמ״ר משה זלה״ה[1]
שלמה בכמ״ר משה פינצי מב״ע
שבתי יזי״א בכמ״ר יואב תנצב״ה
בנימן בכמ״ר מנחם זלה״ה[2]
בנימן יזי״א בכמ״ר שמואל תנצב״ה[3]
יוסף בכמ״ר אלחנן זלה״ה
שמואל יזי״א בכמ״ר יואב זלה״ה

נם אנחנו בני ברית פורלי חתמנו שמינו פה
כמצות כ״מ הממונים החתומים וממנו תראו וכן תעשו.

משה חיי[4] בכמ״ר דניאל תנצב״ה[5]
יחיאל יזי״א׳ בכמ״ר אברהם נבתוי״א[6]
אברהם ישמא[7] בכמ״ר בנימן זלה״ה
נתן בכמ״ר יוסף ז״ל
יקותיאל יזי״א בכמ״ר אברהם ז״ל[8]

וזו העתק ההסכמות שנעשו בפורלי כמו שמבואר למעלה. ואנו מנחם ומישאל ח״מ העתקנום והגהנום אות באות עם חתימותיהם כמצות כבוד מורינו הנכבדים ב״ב בולוניא יצו׳ בעשרים יום לחדש סיון שהוא כ״ה מאיו שנת קע״ה לפרט אלף הששי ושלום.

מנחם בכמ״ר משה זלה״ה מריקנאטי[9]

מישאל יזי״א דכמ״ר דניאל זלה״ה.

---

[1]) ע׳ בספרו של הרב גידעמאן ח״ב 233 מובא מכ״י שלי סי׳ 32: תשובות הנוצרים וכו׳ אשר. חבר ה״ר בנימן בכמה״ר משה מע״ר רומא לר׳ יצחק בר׳ יעקב. ונמצא גם באקספרד סי׳ 2408 מרשימת החכם נייבויער. אך לא ידעתי אם הוא החתום פה.

[2]) ע׳ דף 54 הערה 4.

[3]) אולי הוא אשר נכתב בעבורו כ״י אקספרד סי׳ 13 מרשימת החכם נייבויער. — בריב״ש ותשב״ץ שם ושם מובא שמואל בר בנימן. —

[4]) בס׳ הלקוטים להרב א״ש נ״ר כ״י שלי סי׳ 227 מצאתי כי הוא ר״ת: חסדך יי יסעדני. ע׳ לעיל דף 56 הערה 2.

[5]) ע׳ המזכיר שנה עשירית ע׳ 104 מובא כ״י פארמה סי׳ 11 (1386) הנכתב עבור ר׳ משה בר׳ דניאל בפורלי בשנת ק״נ. ונראה כי הוא החתום פה. וע׳ רשימת כ״י אקספרד להח׳ נייבויער סי׳ 2332 כתבו ר׳ משה בר׳ מתת׳ עבור ר׳ משה יזי״א בר דניאל מב״ע מן מצירטא בשנת קס״ד. אולי הוא ג״כ הנ״ל. ובזמן מאוחר קצת בשנת ר״לז נמצא את ר׳ משה בר׳ דניאל מפירמו כמו שהבי״א החר״א ברלינער במחברתו אין נאגג דורך דיא ביבליותיקען איטאליענים ע׳ 22.

[6]) ע׳ המזכיר להחכם רמש״ש ח״ז 136 מובא מכ״י פארמה 24 (42): „ונכתבו על ידו שלמה יזי״א ויבי״י ב״ר׳ יחיאל נבתו״א ב״ר׳ אברהם הרופא״ והוא הי׳ כמאה שנה לפני החתום פה. אך רמש״ש העיר כי הזמן הוא עוד בספק.

[7]) נלע״ד שצ״ל ישרו״א, והוא ר״ת: יחיה שנים רבות ושובות אמן. ע׳ צונץ צור גשיכטע 313.

[8]) ע׳ המזכיר ש״ז 116 מביא כ״י פארמה סי׳ 22 כתבו: אברהם קת״ב (קרנו תרום בכבוד) ידי׳ בכמ״ר יקותיאל יש״ר בד׳ בכסליו שנת קמ״ח פה בעיר בולוניא. — וע׳ רשימת כ״י מינכען להחכם רמש״ש סי׳ 77 ובמבוא לס׳ לקח טוב על רות להר״ר ועקיל באמבערגער ע׳ 45: ראובן בכ״ר יקותיאל בכ״ר אברהם מפורלי זצ״ל. — וע׳ כ״י מינכען סי׳ 110 כי ר׳ יקותיאל בר אברהם מפורלי מכר אותו בשנת ר״ל״ד. אולי הוא נכדו של החתום פה או אולי הוא הנ״ל והאריך ימים כ״כ.

[9]) ע׳ מ״ש החר״א ברלינער במחברתו אין נאגג וכו׳ ע׳ 22 כי בשנת ק״צ נמכר כ״י נביאים ולעדות חתם: מנחם בר׳ משה מריקנאטי. ונראה כי הוא גם החתום פה לעדות.

אשר בהם דהיינו מעור הסכמות[1] לאשר ולקיים כל ההסכמות עד סופם ולקבעם בב"ה או בארון כדי שכל אדם יראה בהם ויקיימם ולא יוכל לומר הן לא ידעתי זה.

השם ישים בלבנו לאהבה אותו ולעבדו ולעשות כל החקים האלה ליראה את ה' שמויי"נו[2] לטוב לנו כל הימים לחיותינו כיום הזה. ושלום עלינו ועל כל עמו ישראל אמן.

נכתבו ונחתמו שנת ה' חפ"ק[3] למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר:

אלו שמות האנשים החתומים באלו ההסכמות הנו".

אליא הגב"יא[4] בכמ"ר יודא וצבי הרופא נבתויא'

יצחק יזייא' בכמ"ר משלם הרופא מב"ע[5]

שלמה ידידיא בכמ"ר מתתיא תנצב"ה[6]

יקותיאל ת"ם אליא'ו הנביא' בכ"מ יואב[7] לב' י"[8] מב"ע[9]

משה בכמ"ר אביגדור זלה"ה[10] מורשה ק"ק פדוא והממונים הכלליים אשר שם.

משה יזייא' ויב"י[11] בכמ"ר בנימן נבתויא' מורשה ק"ק אנקונה

מנחם יח"י בכמ"ר משלם ינ"חל הרופא תנצב"ה[12]

יקותיאל בכמ"ר מנחם מב"ע מקאב"י[13]

מנחם יזייא' בכמ"ר אברהם זלה"ה[14]

מתתיא יזייא' בכמ"ר מורינו ה"ר יצחק תנצב"ה[15]

---

1) או: מעור הסכמותינוי

2) עי' דף 58. הערה 1.

3) קע"ח.

4) עי' דף 55 הערה 8.

5) עי' דף 55 הערה 9.

6) עי' דף 55 הערה 3. ושאלתי את ידידי החר"א ברלינער אורות כ"י וואטיקאן 61. והשיב לי בזה"ל: „הכ"י 61 בוואטיקאן הוא חסר בראשו ובסופו מתחיל בפירוש פסוק פרו ורבו, וכמה פעמים הוא מעתיק המלות בל' איטליא, ומביא רש"י וראב"ע, ואחר פסוק זובח לאלהים יחרם הוא חסר ע"כ אין להחליט שהמחבר כתב פירושו רק על בראשית ושמות. וכנראה השערתך היא נכונה" עכ"ל ידידי הנ"ל.

7) עי' דף 55 הערה 5. וכנראה הוא החתום למעלה, אך שם הוסיף מטיבולי ופה הוסיף אליאו הנביא.

8) עי' שם הערה 6. גם בכ"י טורין עמוד 216, 217 נמצא בשנת קמ"ו אליהו בכ"ר דוד לב"י.

9) עי' שם הערה 7.

10) עי' ברשימת כ"י אקספרד להחכם נייבויער ס' 1173 ובתוכו ס' מהלך לרמ"ק נכתב עבור בניו של ר' אביגדור בר' יקותיאל בשנת קע"ב ואחד מהם היה שמו: משה.

11) יראה זרע יאריך ימים וחפץ " בידו יצלח. עי' צונץ בכתביו הנקבצים ח"ג 207

12) עי' דף 54 הערה 5. ובכ"י אקספרד רשימת החכם נייבויער ס' 20 נזכר ג"כ מנחם בן משלם.

13) היא עיר Cavi במחוז רומא. וכנראה היה משם: יצחק מקאו' (רשימת בית המדרש בלונדון להחכם נייבויער ס' 6. ונראה כי כצ"ל בכ"י מינכען ס' 268 (עי' רשימת החכם רמש"ש ע' 102): „מ"ר יחיאל הרופא קרובינו מק'א'בי" ואולי ר' יקותיאל בר מנחם החתום פה היא אשר היה בידו כ"י אקספרד ס' 221. עי' רשימת החכם נייבויער בהוספות ותקונים (ע' 1150).

14) נזכר גם בריב"ש ס' קכ"ז ובתשב"ץ ח"א ס' א' (עי' דף 55 הערה 1 והערה 3). ועי' צונץ קורות הליטרטור של הפיוטים ע' 510 מביא את ר' מנחם בר' אברהם בעיר אימולה בשנת קמ"ה. ולא ידעתי אם הוא הנ"ל.

15) נראה כי הוא המובא מצונץ שם 513. ועי' לעטערבאדע ש"ה 131 מובא ממנו תפלה (הנמצא גם אצלי) בדפוס וכתוב בראשה: התפלה הבאת מכ"י הגאון כמה"ר מתתי' בכמה"ר יצחק יש"ץ שנת קמ"ג בהיות בולוניא במצור. ועי' המזכיר להחכם רמש"ש שנה י"ב 109 מביא: המכתב הנכבד אשר כתב החכם השלם כהר"ר מתתי' בכמ"ר יצחק. — ואולי הוא בנו של ר' יצחק בר' מתתי' המובא בריב"ש ובתשב"ץ (הערה 14).

גם הסכמנו שבסעודות המילות לא יהיה רשאי שום יודי מהקהלות הנ׳ להזמין בסעודה אחת כי אם עד עשרה אנשים וחמש נשים נוספים על קרוביו וקרובותיו ויחשבו קרובים וקרובות עד דור ג׳ וג׳ בכלל.

וכל מי שיעבור על שום א׳ מאלו ההסכמות הנ׳ ויזמין אנשים או נשים בסעודות החופות או המילות יותר מהמספר הנ׳ יתחייב לפרוע לקופת העיר ההיא דוק א׳ על כל איש ואשה שיזמין יותר מהמספר הנ׳ כפי הסדר הנ׳.

גם מפני אשר ראינו הדור פרוץ בעבירות ובשבועות שוא ובעריות ואפילו עם הנשואות ואינם נותנים לבם אל חומר העון ואין צרך להאריך בזה כי ויל קרי בי רב הוא. והנשים הנכריות מותרות בעיניהם ואינם נותנים לבם למאמר הנביא כי חלל וגו׳[1]) ובא הפידוש על זה בגמרא[2]) אם חכם הוא לא יהיה לו ער בחכמים ועונה בתלמידים ואם כהן הוא לא יהיה לו מגיש מנחה וכו׳. והנה העון הזה חמור מאד מוסף על מה שאפשר שהם מולידים בנים אחרים ב״מ[3]). לכך הסכמנו שיהיו הממונים הפרטיים אשר בכל עיר ועיר מדינה ומדינה מתבוננים ומביטים לחקור אחר הפושעים בעבירות או בשבועות שוא או בעריות ויזהירום ויורום שישיבו מחטאם וישימו בלבם שלא יחטאו עוד, ולא יחללו את קדש ה׳ אשר אהב ולא יהיו פרוצים עוד בעריות ובמופקרות ולא יתערבו בנכריות. ואיש לא ימרה את פי הממונים ההם אשר יעיר ה׳ את רוחם להזהיר הפרוצים על ככה ויהיה כח ורשות ביד הממונים הנ׳ לגדור גדר כדי ליסר הפושעים ולהשיבם מרשעם בכל צד וענין שיראה בעיניהם בין לענוש נכסין בין לנדות כאשר יראה בעיניהם לפי הצרך והשעה ויד כל הקהל מן העיר ההיא תהיה עם הממונים לחזק את ידם ולאמצם ולעשות ככל אשר יצוום. ואם ח״ו ממוני העיר ההיא יעלימו עיניהם מן הפושע מחמת יראת אדם או מושל יתחייבו ממוני העיירות אשר סביבות העיר הפרוצה בהודעם הדבר אל נכון לעשות כנגד הפושע ההוא בכל צד וענין עד שוב הרשע מרשעו. ויד הממונים הכלליים תהיה עם ממוני העיירות המבקשים לגדור לחזקם ולאמצם עם עזרת שאר הקהלות עד יתקנו המעוות וישיבו החוטא מחטאו. ואם החוטא ימאן לשוב או יכחש ויכפור עונו ויאמר שאינו צריך לשוב יאמן או לנותנים סימנים ואמתלאות למה שנשמע או נראה מן החוטא וירחיקו החוטא ההוא מתוך עדתם עד שובו.

ואם לא ישמע ירחיקוהו גם מאנשי העיירות הסמוכות ואח״כ מן הרחוקות עד שובו או עד יוודע הדבר אל נכון שאין האיש ההוא חוטא ואז יקרבוהו בתוך העם ונקדש בתוכם.

עד כה ראינו אנחנו ח״מ להסכים ולגדור כפי הצרך והשעה וכאשר הורוני מן השמים. והממונים הפרטיים אשר יהיו בכל עיר ומדינה יהיה כח ורשות בידם לגדור גדירות ולעשות תקנות כל מנוי ומנוי בעירו ובמדינתו ולהוסיף ולגרוע כפי הצרך והשעה וכיד ה׳ הטובה עליהם. ובכל עיר ועיר מקום אשר ההסכמות האלו מגיעות יתחייבו קהלות העיר ההיא להעתיק התקנות והגדרות

---

1) מלאכי ב׳ יב׳.
2) שבת דף לה וסנהדרין דף פ״ב.
3) בר מ״ן.

בחוץ .גם לא תלבשנה מלבוש שיש בו פרנצ'ה[1]) מגולה כי אם בפתחי בית הצואר ופתחי בתי ידים לבד.

גם לא תשא שום אשה נשואה שום קולנא[2]) על צוארה ולא רשת מוזהבת מגולה על ראשה זולתי הכלות לבדן תהיינה רשאות ללכת ברשת מוזהבת מגולה בלתי צעיף עד שלשים יום ומשלשים יום והלאה ישימו הצעיף עליהם. גם לא יתגרו האנשים שום חגורה מגולה מחוץ לבתים עם כסף שיהיה משקל הכסף יותר מששה אונקיות[3]) וגם לא תהיה החגורה ההיא מכוסה וילוטו משום רמות.

גם לא ישאו האנשים באצבעותיהם דרך תכשיט יותר מטבעת אחד זהב ואותו הטבעת ישאו אותו באיזה אצבע שירצו משתי הידים. גם הנשים לא תשאינה יותר משתי טבעות או שלש בפעם א' לכל היותר.

וכן לא תחגרנה שום חגורה או רצועה מגולה שיהיה משקל הכסף יותר מעשרה אונקיות לכל היותר.

וכל העובר על דבר מדברי ההסכמות האלו דהיינו מענין המלבושים והתכשיטים הנז' בין איש בין אשה יתחייב לפרוע עשרה בוליני' כסף או שוויים לקופת העיר ההיא לכל פעם שיעברו. והאנשים יתחייבו בעד נשיהם. ואם יהיה מי שיסרב יתחייב הקהלה ההיא שלא להשלים עמו מנין עשרה ולא יניחוהו לקרות בס"ת ולא לעשות גלילה עד שובו מרשעו.

גם הסכמנו שלא תלכנה הנשים חוץ לביתם יותר משלש נשים בחבורה אחת עם שני נערות זולתי לדבר מצוה.

גם לא תלכנה דרך טיול בשוקים וברחובות כשאפשר להם בענין אחר זולתי בזמן הפיירי"א[4]) ואז תלכנה כפי הסדר הנז'. והאנשים יתחייבו בעד נשיהם בקנס הנז' בענין המלבושים.

גם האנשים לא ילכו הרבה בחבורה אחת וגם לא יתעכבו בפרשת דרכים ולא מחוץ לבתים אשר בתי כנסיות בתוכם יותר מששה אנשים יחד זולתי לדבר מצוה בקנס שיראה בעיני הממונים מהעיר אשר יהיו בימים ההם.

גם מפני אשר ראינו עושי החופות והסעודות מרחיבים לבם ומרבים לעשות יותר מבדי יכלתם ויותר מעשירי הגוים אשר אנחנו בתוכם וזה סבה להפסד ממון, לכן הסכמנו שמיציאת זה החדש סיון קע"ח עד תשלום כל שנת קפו" הל"ל לא יהיה רשאי שום יודי" מתושבי הקהלות הנז' להזמין בשום אחת מסעודות החופות רק עשרים אנשים ועשר נשים וחמש נערות בתולות בין הצונים ועירונים, אכן הקרובות עד דור שלישי ושלישי בכלל, יכלו להזמין מהם כרצונם נוספים על המספר הנז'.

גם הסכמנו שאם הכלה תבא מחוץ לעיר על סוס שלא יהיו רשאים ללוותה בתוך העיר אשר תבא בה כי אם עשרה אנשים יודי"ם רוכבים על סוסים וארבעה רגלים. ואם תבא בספינה לא יוכלו ללוותה מן הספינה עד בית התחנותה כי אם שנים עשר יודי"ם או יודי"ות[5]).

---

1) Fransen = frangia.
2) Halsband, Halskette = collana.
3) עי' צונץ צור גשיכטע ע' 550.
4) Feiertag, Ferien = feria.
5) יהודים או יהודיות.

וכל העובר על ההסכמה הזאת מעניי הצחוק יקרא עבריין ופורץ גדר וגם יפרע דוק׳ א׳ לקופת העיר ההיא על כל פעם שיעבור מלבד עונש בתי העיירות אשר יצחקו בהם. ואם לא ירצה לפרוע הקנס הנז׳ יתחייבו הקהלה ההיא שלא להשלים עמו מנין עשרה ולא יניחוהו לקרות בס״ת ולא לעשות גלילה עד שובו מרשעו ויפרע העונש הנז׳. וכל מי שידע בשום יוד״י מהדרים בעיר שיעבור על ההסכמה הזאת יתחייב לגלות דבר ברבים בקנס העונש הנז׳.

גם כדי להכניע לבבינו והצנע לכת עם שמויינו[1] ולבלתי התראות לעיני הגוים הסכמנו שמהיום עד תשלום הזמן הנז׳ לא יעשה שום יוד״י או יודי״ת[2] מתושבי הקהלות הנז׳ ולא מתושבי הכרכים והכפרים שום מלבוש פודיר״טו[3] צנט׳ו[4] משום רמות[5] רק אם יהיה צנ״טו שחור. ושלא יהיו הבתי זרועות פתוחות, לא ישימו בהם שום פודירא משי משום רמות[5] והבגדים שנעשו כבר אשר הם פודי׳ צנטו מצבע אחר בלתי שחור יוכלו ללבשם אך שיהיו הבתי זרועות סתומות וגם יהיו המלבושים ההם סתומים מהצדדים ומאחריהם.

וגם לא ילבשו לא איש ולא אשה שום מלבוש פודי׳ לא זיבי׳ליני[6] ולא ארמי״ליני[7] ולא ווא׳רי[8] ולא רוס״י[9] וואר״י ולא מסט׳ורי[10] ולא מצ׳ולי[11] ולא פויי״ט[12]. אך אם יהיו פודי׳ מעורות אחרות יוכלו ללבשם או לעשותם ובתנאי שלא ישימו במלבושים ההם שום עור מבחוץ בשום מקום מהמלבוש זולתי מהפו״די׳ אשר המלבוש ההוא פו׳די׳ ממנו.

גם מלבושי הנשים שכבר נעשו עם בתי ידים פתוחות פודי׳ צנ״טו תלבשנה אותם תוך הבתים כרצונם אך לא תהיינה רשאות לצאת בהם בגלוי מחוץ לבתים ולא להתראות בהם בפתחי הבתים אם לא יסתמו ראשונה הבתי ידים או תלבשנה עליהם מקטורן[13] בענין שלא יראה הצנט׳ו כלל בעודם בחוץ. גם מקטורני הנשים שכבר נעשו פודירט׳ו צנטו אם תלבשנה אותם בחוץ תעשנה בכל כחם שלא יראה הצנטו.

גם לא ילבשו האנשים יופטו[14] משי או וילוטו[15] משום רמות כלל כל עקר אם לא בענין שלא יראו כלל בחוץ. וכן הנשים לא תלבשנה שום מלבוש משי או וילוטו מגולה אם לא בענין שלא יראה כלל כל עקר בעודם

1) עי׳ להלן מכתב ידידי הרב מהר״ם גידעמאן.
2) יהודית.
3) 4) עי׳ להלן במכתב הרב הנ״ל.
5) היינו משום „רמות״ רוח וגאוה, או משום „דמות״ שלא להדמות להם. עי׳ תשו׳ בנימין זאב סי׳ רפ״ב (דף שצ״ד) מה שמביא מרב אלפס ומהערוך וכתב ראין דרך בני ישראל ללבוש אדום אלא שחור. ועי׳ מחברת ידידי החר״א ברלינער אוים דעם אינגערין לעבען דער דייטשען יודען ע׳ 36 וע׳ 58. וס׳ קורות החנוך לבני ישראל לידידי הרב מהר״ם גידעמאן ח״ב עמוד 330.
6) Zobel = zibellino.
7) Hermelin = armellino
8) bunt, verschieden = vario. עי׳ ספרו של ידידי הרב גידעמאן על קורות החנוך לבני׳ ח״ב, 330, הביא כענין זה מלבוש „וירנארו״ מצבעים שונים.
9) roth = rosso.
10) Mischung = mistura.
11) 12) עי׳ להלן במכתב ידידי מרב גידעמאן.
13) עי׳ ספר קורות החנוך לבני׳ להרב הנ״ל חא ע׳ 261.
14) עי׳ להלן במכתב הרב הנ״ל.
15) Sammt = velluto.

הנ׳ להבריח כל יו״די[1] לפרוע חלקו מן המס הנ׳ כפי הסדר הכתוב לעיל בשלמות בכל צד ואופן שיראה בעיניהם בין להרחיק המסרב בין בכל אופן שיראה בעיניהם בענין שיד הקהלות תהיה על העליונה בע״ה. עוד הסכמנו לאשר ולקיים כל ההסכמות שנעשו בבולונייא בחדש טבת שנת ה׳ אלפים וקע״ו עד תשלום העשר שנים מאז נעשו היינו עד כל שנת קפ״ו הנ״ל. עוד הסכמנו שכל אותם שלא פרעו חלקם מן המס ברומא הנהוג בשנים שעברו יתחייבו גובי המס מרומא הנ׳ לפעול כנגדם כפי הכח אשר נתן להם מאז עד שיביאום במסרת הברית וישלימו חקם עכ״פ ויד כל הקהלות תהיה עם הגבאים הנ׳ לעזרם ולאמצם בכל צד וענין בגביית המס הנ׳. גם בשנים הנ״ל יתחייבו גובי המס הנ׳ לגבות המס מרומא הנ׳ בעת הראוי בשלמות מכל אדם מבלי שאת פנים לא ליחיד ולא לקהל ולעשות נגד המסרבים כפי הסדר הכתוב בהסכמות הנ׳ וכל הקהלות יתחייבו לעזור לחזק ולאמץ יד הגבאים עד שיביאו המסרבים במסרת הברית ויפרעו חלקם עכ״פ בע״ה. גם בענין סדר המנוי הכתוב בהסכמות הנ׳ אעפ״י שלא נתקיים הסדר ההוא בשלימות עד היום הזה עתה הסכמנו שיתחייבו כל הקהלות לאשר ולקיים הסדר ההוא בענין שבכל קהלה הראויה לכך יהיה בה תמיד מנוי מסודר שישגיחו בקיום ובמעמד הקהלה ההיא ויהיה כח ורשות ביד המנוי הנ׳ לתקן תקנות ולגדור גדירות בקהלה שלהם כפי הצרך והשעה וביד ה׳ הטובה עליהם ואיש לא ימרה את פיהם. ויד כל הקהל תהיה עם המנוי להבריח המסרבים בכל צד וענין שיצוה המנוי ההוא עד שוב המסרבים מרשעם ויקימו מצות ה׳ והקהל. עוד הסכמנו שמהיום עד תשלום הזמן הנ׳ לא יהיה רשאי שום יוד״י מתושבי העיירות אשר בהם קהלות מבני ברית רומניסקן להחזיק בביתו ולא בגבולו ולא ברשותו עדת משחקים לא עברים ולא נצרים. וגם לא יהיה רשאי שום יוד״י מהתושבים מהקהלות הנ׳ וגם לא מתושבי הכרכים והכפרים לצחוק בשום צחוק מצחוקי הקובייאות[2] ולא בשום צחוק מצחוקי הקלפים[3] ולא בשום צחוק אחר לא הוא ולא אחרים בעדו ולא הוא בעד אחרים לא עם יודי״ם[4] ולא עם נצרים לא בביתו ולא בבית אחרים. אך בצחוק עם טבלאות[5] וקובייאות יחד ובצחוק הסקק״י[6] בלתי קובייאות כאלו השתי הצחוקות יהיו רשאים המצחקים לצחוק ובתנאי שלא יצחק בפעם א׳ יותר מארבעה בולוניי[7] כסף או שויים בצחוק אחד ולא יותר. גם בימי התעניות או אם ח״ו יהיה שום אדם חלוש אז יהיו רשאים לצחוק גם בצחוק הקלפים כדי להפיג צערם ובתנאי שלא יצחקו רק קווטרינו[8] א׳ בצחוק א׳ לאדם א׳.

---

1) יהודי.
2) Würfel. ע׳ מ״ש ידידי החכם רמש״ש במחברתו „שאך אצל היהודים" ע׳ 5 (157).
3) Karten. ע׳ במחברת הנ״ל.
4) יהודים.
5) שאלתי על זה ועוד על איזה דברים לידידי הרב מהר״ם גידעמאן וע׳ תשובתו אלי להלן.
6) Schach. ע׳ מחברת הנ״ל להחכם רמש״ש ע׳ 29 (181).
7) Bolognini. ע׳ צונץ צור געשיכטע 560.
8) Quattrino. ע׳ צונץ שם.

ההוצאות הצריכות לעשות בדבר הזה וגם בעבור הוצאות אחרות הצרוכות על תקון מעמד כללות הקהלות הנז׳ יצו׳, ראינו והסכמנו שיגבה עתה יד ליד תכף בלי איחור מכל הקהלות יצו׳ לחשבון דוקא׳[1] א׳ וחצי לאלף מכל הממון והבתים והנחלות כפי סדר גביית המס מרומא. וגם הסכמנו שיגבה עתה יד ליד דוקא א׳ וחצי לבית מכל אותם ששוה משלהם או שיש תחת הנהגתם ת״ק דוק׳ או מת״ק דוקא׳ ולמעלה. ויען כי זאת ההוצאה היא צריכה להצלת הגופו׳ והעמדתם ואולי היה מן הניאות שתגבה לגלגולת לכן הסכמנו שכל מי ששוה השלו או שיש תחת הנהגתו מתק׳ דוק׳ עד מאה דוקא׳ יגבו ממנו עתה בעבור ההוצאה הזאת דוקא׳ א׳ בעבור הבית מוסף על מה שמגיע לו בעבור הממון לחשבון א׳ דוק׳ וחצי לאלף כנ״ל. ומי ששוה השלו ממאה דוקא ולמטה אם יתנדב ויפרע דוקא׳ א׳ בעבור הבית תבא עליו ברכה ולכל הפחות יהיה מחוייב לפרוע חצי דוקא׳ בעבור הבית מוסף על מה שמגיע ל״ו בעבור הממון כפי החשבון הנ״ל. ולא יהיה פטור מפרעון הבתים ומפרעון הממון כפי הסדר הכתוב לעיל לא חברים ולא שום אדם זולתי מקבלי צדקה שהם לבדם יהיו פטורים מזה הפרעון. וגובי המס מרומא אשר בכל עיר ומדינה או אותם אשר נתן עתה כח בידם לגבות המס הזה הנז׳ יהיו מחוייבים לגבות כפי הסדר הנ״ל מיד בלי שום איחור, והגבאים הנז׳ יהיו מחוייבים לגבותו כפי הסדר הכתוב לעיל ולהגיע כל א׳ כל מה שיגבה בפדוא ע״י נאמן או דרך חלוף או מגבאי לגבאי באופן שיגיעו המעות כלם בפדוא ליד מ״ר יקותיאל יזי״א׳ בכמ״ר עמנואל חי׳ ז״ל[2]) מטוסקנילה[3]) והיא יוציא׳ כפי הסדר שיתנו לו הממונים כלליים הנמצאים בפדוא וכפי הסדר אשר נכתוב אליהם עתה. אך מה שיגבה ברומא וקפניא׳[4]) ומריניימא[5]) וסביבותיהם ומהמקומות הקרובות להם אשר יקשה להם להגיע המעות בפדוא יקובץ כל מה שיגבה מהמקומות ההם ליד הנאמן מה״קק מרומא והוא יעשה מהם כפי הסדר אשר נכתוב לו בע״הי. ויד כל הקהלות והממונים מהקהלות תהיה עם גובי המס

---

[1]) דוקאט. ע׳ צונץ צור געשיכטע, 561.

[2]) ע׳ צונץ בכתביו הנקבצים ח״ג 207 מביא ר׳ עמנואל חי אבי ר׳ יקותיאל סב״ב לשנת ה״א ק״ס. אמנם נגר מ״ש שם 208 כי ח׳ היא אולי ר״ת: חיו יחיה, יקשה קצת כי פה נמצא: חי׳ ז״ל. ואולי היא ר״ת. חסדך יסעדנו. ע׳ להלאה דף 62 הערה 4 והנה החכם צונץ הב״א שם 207: משלם חי (כצ״ל וכ״ה לנכון במ״ע לג״נ ח״ו 190 ולא כמ״ש בטעות „ח״ן״). וע׳ גם בקורות הליטרטור של הפיוטים שלו ושם הב״א מבנו ר׳ יצחק כי חתם „יצחק בן משלם חי״ בתוכחה המתחלת ירא לבי ורועד (בכ״י רשד״ל־וכעת אצלי־ע׳ אגרות שד״ל ע׳ 667 ונחלת שד״ל ע׳ 44) ובקצת ספרים מתחלת בבית השני: יצרי וזדון לבי (והוא במחזור רומניא (ע׳ כ״ח ח״ד 38). אמנם באמת נמצא בכ״י בסוף עוד בית אחד: רחמ״נו נורא ואיום וכו׳ (ע׳ סינאגאגאל פאעזי״ען לידידי החר״א ברלינער ע׳ 71). ולפ״ז ראשי החרוזים המה: יצחק ברבי משלם. ואח״כ: תיחו במר. ואין הכרח כי כיון לשם: חי. — והסליחה המתחלת: ה׳ נסי ומנוסי לא ידעתי מקימה׳ ואפוא מצאה החכם צונץ. והנה הב״א שמה חכמ״ם רבים אשר נקראו בשם חי. ויש להוסיף עוד מ״ש החר״א ברלינער במאגאצין שלו ח״ב 85: שמואל חַי — וע׳ מבוא החכם קאהוט לערוך השלם עמוד LI מערוך כ״י שלי הנכתב בשנת קט״ו ע״י משה בר׳ אליהו ונמצא בו בסוף: ואני יצחק בכ״מ גרשון מריי״בש וכו׳ מכרתי זה הערוך אל כמ״ה יוסף ממונצילצי וכו׳ רס״ו והמעות קבלתי ע״י עמנואל חַי בנו יז״יל. — וע׳ רש״מת פ״ראן מכ״י טורין ע׳ 3-272: יעקב בכ״מ אליהו חַי . . . שנת רל״ה (באנקונה). וע׳ כ״י אקספורד ס׳ 1474: יוסף כהן חי:

[3]) Toscanella.

[4]) Campagna.

[5]) Marignano.

בפירדא מר" אלחנן משער אריה בכמר" מנחם ז"ל[1]
ומר" יוסף חזקיה בכמ"ר משה ז"ל[2]
בבולוניא מר" שלמה פינצי הרופא בכמר" משה ז"ל
ומר" שלמה ידידיה בכמ"ר מתתיא תנצבה"[3]
ברומאניא' מר" יקותיאל תם מטיבולי[4] בכ"מ יואב[5] לבי[6] מבע"[7]
ומר" אליא הנביא[8] בכ"מ יודא הרופא וצבי נבתויא'
בטוסקנה מר" יצחק בכ"מ משלם הרופא ז"ל[9] הדר בסינה[10]
ומר' יחיאל בכמ"ר מתתיא ז"ל הדר בפיסא[11]

והסכמנו שאם ח"ו יהיה הזמן גרמא והמעי' הכלל הנז' יצטרך לתועלת הקהלות להוציא מעות שלא יתחייבו הקק' מרומא וסביבותיה לגבות ולפרוע רק לפי ערכם ולפי חשבון הגבוי מיתר הקהלות הקדושות. ע"כ לשון ההסכמה הנז"

ואחרי אשר ראינו כי עלינו הדבר לעשות כתבנו בכל סביבותינו וגם לשאר הממונים הכלליים הנז' שייטב בעיניהם לבא להוועד פה בפורילי לתת סדר טוב בכל קום הקהלות הנז' יצו' וקצתם באו וקצתם שלחו כתבי הרשאותיהם לנמצאים פה. ובראותינו כי נסמכו עלינו נשאנו ונתננו בדבר פעם ופעמים ושלש, ואחרי רוב המשא ומתן ראינו כי צריך עכפ" לשלוח לאדונינו האפיפיור[12] מלך העמים יחיה וירום הודו לבקש מלפניו על עמנו ולעשות לנו בריבליי[13] וקיומים חדשים ולקיים הישנים כמנהג האפיפיורים ואין ראוי לאחר יותר ובאלו אמרו מקדימין ולא מאחרין ובזה צריך הוצאות גדולות כידוע לכל משכילים, ובעבור

---

[1]) מובא בריב"ש סי' קכ"ז ובתשב"ץ ח"א סי' א'. ועי' המזכיר להח' רמש"ש ח"ז 48 וח"כ 47. ועי' מה שכתבתי בצופה למגיד 1873 ע' 221. ועי' במאגאצין להחר"א ברלינער ש"ח 111. ועי' רשו"ע ח"א 275, וח"ב 113.

[2]) עי' ס' נ"ב שפתים כ"י לר' יוסף זארק דף קט"ז: „לר' יוסף חוקי' בכ"ר משה רבני ז"ל שנת קטט בנית' חרוז זה וכו'" —

[3]) מובא גם כן בריב"ש ובתשב"ץ שם. ועי' נ"ב שפתים כ"י דף ק' ע"ב: „את זה שלחתי לר יעקב יש"ר בכ"כ שלמה ידיד"ה בר' מתתי" ז"ל וכו' אך קול (דף ק"א) דמי ספר רב פעלים יולד על בר"כ' יוסף עבדך אני לשמך ולזכרך וכו'" והנה הח' צונץ בכתביו הנקבצים ח"ג 182 הביא מכ"י וואטיקאן 61 פי' בראשית ושמות לר' שלמה ידידיה אך לדעתו הוא קדם בזמן. ויש לעיין בהכ"י אם מחברו איננו החתום פה והמובא בריב"ש ובתשב"ץ. ועי' למטה דף 61 הערה 6.

[4]) Tivoli.

[5]) עי' צונץ שם ח"ג 174 מביא את ר' יואב בן יקותיאל מטיבולי בשנת קע"ד, אולי הוא אבי"ז של החתום פה.

[6]) בס' הלקוטים להר"ב א"ש נ"ר (כ"י 227 שלי) מצאתי כי הוא ר"ת: לקרוא בשם י'.

[7]) מנוחתו בגן עדן. עי' צונץ צור געשיכטע 346.

[8]) עי' צונץ בכתביו הנקבצים ח"ג 213 —. ובמאגאצין לידידי החר"א ברלינער ח"א 37 מובא נ"ב אליהו בן יהודה אמגם בשנת ר"ל"ו.

[9]) עי' ברשימת כ"י אקספרד לידיד הח' נייבויער סי' 237 הנכתב בשביל ר' משלם בר' יצחק מס"נה בשנת ק"נ אולי הוא אביו של החתום פה. או אולי זה האחרון הוא המובא מצונץ שם 171 מכ"י פארמה 180.

[10]) Siena.

[11]) עי' ס' נ"ב שפתים כ"י לר' יוסף זארק דף צ"ד: „את זה עשיתי ליהה"ר יחיאל בכ"ר מתתי" מפ"סה ערב שבת נחמו שנת קע"ג לשמע און תהלותיו מפי מורי האפ"ד" (ומזה יש ללמוד דרך אגב כי ר' יוסף זארק ה"ה תלמוד האפורי) ובדף צ"ו: „אל פני מנורת המא"ר הגדול לממשלת מקוה ישראל והוחלת כבוד מרנא ורבנא החכם הכולל ר' יחיאל לעלמין חיי בכ"ר מתתי" נ"ע."

[12]) עי' למעלה דף 53 הערה 1.

[13]) Privilegi.

ימים לחדש סיון שהיא י״ח לחדש מאיו שנת ה׳ אלפים וקע״ח מתבוננים ומתכוונים על תקון ומעמד בני ברית קהלות איטליא׳ יצו׳, ראינו והתבוננו בהסכמות אשר נעשו בבולונייה[1] בחדש טבת שנת ה׳ אלפים וקע״ו. וזה לשון ההסכמה ההיא במה שצריך לנו עתה.

בראותינו הזמן מתהפך בתחבולותיו והשעה צריכה לחכמים וידועים אשר יצאו לפנינו וישתדלו כפי כחם במשך מעמד הקהלות הקדושות יצו׳ שלא יהיה בנו פרץ ולא צוחה במחנ׳. הסכמנו ובירדנו אנחנו הבאים על החתום ממונים כלליים ברומא ופדוא ופירדא ובולנייא ורומאניא[2] וטוסקאנא, אשר עליהם יהיה לשום עיניהם ולבם כל ימי עשר שנים הל״ל[3] לכל חדוש יתחדש באיזה מקום שיהיה. ואם יראה בעיניהם כי בעדו יהיה צרך התקבצם לתת סדר נאות לעמוד על הפרץ, יתחייבו הממונים הכלליים להועד במקום ממוצע ולשנם מתניהם לסייע למלאכת שמים ויהיה רשות בידם לגבות ממון כפי צרך השעה לתועלת הכללות וסדר׳ גבויים יהיה כפי סדר גביית המס מרומא. והמעות שיגבו יושמו ביד הגזבר הנאמן אשר בירדנו לדבר זה הר״ בנימין בכמ׳ מנחם ז״ל מקורינאלדו[4]. והממונים הכלליים יוציאו המעות ההם בצרכי צבור לתועלת הקהלות כדרך שיורום מן השמים. וכל הסכמה ודרך והשתדלות אשר יראה בעיני כלם או רובם צרך ותקון הקהלות יצו׳, יקיימו הקהלות הקדושות עפ״ כלם או רובם ואם לסבה מן הסבות יזדמן שא׳ או יותר מן הממונים הכלליים יהיה לו סבה והתנצלות אמתי שלא יתכן לו להיות בהשתדלות ההוא יתחייב להעמיד תחתיו מי שיהיה במקומו ותהיה דעת חבריו נוחה הימנו ואז יהיה פי השליח כפי השולח וכחו ככחו וידיו כידיו.

ואלה שמות הקרואים במנוי הכללי הנ״ז וחפץ ה׳ בידם יצלח.

ברומא מר״ מנחם יח״ הרופא בכ״מ משלם הרופא ינח״ל[5]

ומר״ מרדכי בכמר׳ יואב ז״ל[6]

בפדוא מר׳ אברהם הרופא בכ״מ יודא וצבי״[7] הרופא נבת״יא׳[8]

ומר״ יצחק פינצי[9] בכ״מ משה ז״ל

---

1) Bologna

2) Romagna.

3) הבאים לקראתנו לשלום.

4) Corinaldo. ובס׳ נ״ב שפתים תאוה לעינים כ״י שלי כולל אגרות ושירים מר׳ יוסף בר׳ יהודה וארק (אשר חבר ספרו רב פעלים בשנת קפ״ט) מצאתי דף קט״ז ע״ב: „לבקשת ר׳ יצחק פינצי וכו׳ לניסו׳ ר׳ מנחם מקורינאלדו בנה בנית׳ בתי שיר״ אולי הוא בנו של החתום פה. והחכם צונץ בכתביו הנקבצים (ח״ג 209) מביא בשם החכם רמש״ש מכ״י ר׳ רוסי ר׳ מנחם בן בנימן בשנת קע״ז.

5) יהי נא חסדך לנחמנו. ע׳ צונץ (שם, 208).

6) אולי הוא המובא מהחכם צונץ (שם 175).

7) וצדיק באמונתו יחיה ע׳ צונץ צור געשיכטע 363.

8) נפשו בטוב תלין וזרעו יירש ארץ (שם 360).

9) אולי הוא המובא למעלה הערה 4 מתוך ס׳ נ״ב שפתים. ושם בדף ל״ב ע״ב מביא את בנו „החביב אליה בכ״ר יצחק פינצי יזי״א״ בשנת ר״ג. גם מביא את ר׳ יצחק פינצי בדף קמ״ג אמנם במנטו״אה — עוד מביא בכ״י הנ״ל ממשפחה הזאת בזמן ההוא: ר׳ יקותיאל בר יצחק פינצי (ד׳ כ״ז וקמ״ב), אליה בר יצחק פינצי (ל״ב), ר׳ מרדכי פינצי (נ״ד, ק״נ, קט״ז), ר׳ דוד בר׳ יקותיאל פינצי (נ״ה), ר׳ יוסף פינצי (קט״ז), חפציהו בר מרדכי פינצי (קמ״ד), ור׳ בנימן בר׳ מנחם פינצי (ק״נ).

ב״ה ווין יום ב׳ ח״י מנחם תרמ״ז לפק

השלום לידי״ן הר״החכם הג׳ וכו׳ מוהר״ר שזח״ה נ״י

קבלתי מכתבו היקר ואשיב בקצר מאפס פנאי כי הרבה מיני צחוק יש אשר טבלא (tabula) צריכה להם כמו הצחוק שאנו קורין שאך והטבלא שצוחקין עליו היתה נקראת בל׳ לטין בימי הבינים tabula scacorum או scacarium יש גם מין צחוק אשר אנו קורין ברעטטשפיעל או דאמענשפיעל גם זה אי אפשר בלא טבלא הנקראה דאמענברעטט וכאשר משתמשין בשאך בצורות כך משתמשין בדאמענשפיעל בחתוכי עץ ואבן כידוע ועתה הם עגולים ואולי מקדם היו מרובעים כמו קוביות גם יש מין צחוק הנקרא בל׳ צרפת marelle (עיי׳ Littré ע׳ marelle) גם לצחוק זה צריכין לטבלא ולחתוכי עץ ושניהם נקראים marelle ואיני יודע אם צחוק זה הוא דאמענשפיעל או מה שקורין אנו מיהלענשפיעל או אחר ולהבדיל מן אלה מיני צחוק יש צחוק שצוחקין בקוביות ולזה הצחוק אינן צריכין לטבלא מיוחדת והוא מה שאנו קורין ווירפעלשפיעל וקוביא הוא κύβος או cubus בידוע והנה התקנות התירו השאך ונותנות להם שם איטלקי צחוק הסקק״י גם התירו הברעטטשפיעל או דאמענשפיעל ודקדקו היטב באמרם אם בצחוק עם טבלאות וקובייאות יחד לאפוקי בקובייאות לבדן כי זהו ווירפעלשפיעל והוא אסור כך נ״ל וכן הדבר הזה גם כן אצל הגוים עיי׳ בספרי על קורות החינוך חלק ב׳ צד 210 והד״מ העירני על פסק ר׳ יהודה אריה ממודינא הובא בפחד יצחק ע׳ חרם דף נ״ד ע״א והוא שקיל וטרי להוכיח כי מה שאמרינן במתני׳ סנהדרין כ״ד ע״ב משחק בקוביא מורה על צחוק בטבלא וקובייאות יחד והיה אם כן ר׳ יהודה אריה אוסר מה שהתקנות לפי דעתי מתירין ומע׳ דקדק הדק היטב בזה ואולם באמת פירושי לפי דעתי הקלושה בריר וקיים ולא ארד לעומקן של פלפול דר יהודה אריה כי אינו ענין לכאן רק זאת אענה נגדו במח״כ כי טעה בפיר״שי אשר פירש על פיספסים כי הם שברי עצים והן מרליש בלעז עכל ולא מזכיר מן טבלא דבר אדרבה רש״י דקדק בלשונו לומר שברי עצים לאפוקי הטבלא הנקראת ג״כ marelle ומה שאמרו הצרפתים לר׳ יהודה אריה לפרש לו הדבר אומר אני עליו לאו מר בריה דרבינא חתם עליה אלא הדבר כך הוא יש מין צחוק שקורין marelle שצוחקין על טבלא גם יש צחוק בלא טבלא רק בשברי עץ הנקראים ג״כ marelle ולזה האחרון כיון רש״י בפירוש משחק בקוביא וכן הלשון פספים מורה כי זהו ψῆφος בל׳ יון והצחוק המכוון הוא מה שאנו קורין ווירפעלשפיעל או דומה לזה וצריכין אנו למודעי כי ברבות הימים שמות הצחוקות וכלי תשמישן נתבלבלו והושאלו מזה לזה ע״כ נאמר בתקנות ובצחוק הסקק״י בלתי קובייאות וזהו קשה ההבנה כי קוביא אצל שאך מאן דכר שמיה ומה ענינו לזה אלא צורות השאך היו נקראים גם כן קובייאות ושני שמות נתבלבלו וכן מלת marelle הוראות שונות יש לה כאשר הראיתי ויש בזה ערבוביא גדולה והיא הטעתה לר׳ יהודה אריה ועיי׳ אוצר השמות של Ducange med. lat. ערך scaci והנכון לפי דעתי כתבתי.

ומה שכתוב בתקנות והצנע לכת עם שמו ״ינו ע״כ לפי דעתי תפס לשון הפסוק ולא רצה לכתוב אלהינו אלא כתב שמו תחתיו כנהוג וצרף לזה הכנוי

בנימן יז"א בכמ"ר משה זלה"ה[1]
שלמה בכמ"ר משה פינצי מב"ע
שבתי יז"א בכמ"ר יואב תנצב"ה
בנימין בכמ"ר מנחם זלה"ה[2]
בנימן יז"א בכמ"ר שמואל תנצב"ה[3]
יוסף בכמ"ר אלחנן זלה"ה
שמואל יז"א בכמ"ר יואב זלה"ה

גם אנחנו בני ברית פורלי חתמנו שמינו פה
כמצות כ"מ הממונים החתומים וממנו תראו וכן תעשו.

משה חיי[4] בכמ"ר דניאל תנצב"ה[5]
יחיאל יז"א בכמ"ר אברהם נבתויא[6]
אברהם ישמא[7] בכמ"ר בנימן זלה"ה
נתן בכמ"ר יוסף ז"ל
יקותיאל יז"א בכמ"ר אברהם ז"ל[8]

וזהו העתק ההסכמות שנעשו בפורלי כמו שמבואר למעלה. ואנו מנחם ומישאל ח"מ העתקנום והגהנום אות באות עם התימותיהם כמצות כבוד מורינו הנכבדים ב"ב בולוניא יצו׳ בעשרים יום לחדש סיון שהוא כ"ה מאיו שנת קנ"ח לפרט אלף הששי ושלום.

מנחם בכמ"ר משה זלה"ה מריקנאטי[9]

מישאל יז"א דכמ"ר דניאל זלה"ה.

---

1) עי׳ בספרו של הרב גידעמאן ח"ב 233 מובא מכ"י שלי ס׳ 32: תשובות הגוצרים וכו׳ אשר חבר ה"ר בנימן בכמה"ר משה מע"ר רומא לר׳ יצחק בר׳ יעקב. ונמצא גם באקספרד ס׳ 2408 מרשימת החכם נייבוער. אך לא ידעתי אם הוא החתום פה.

2) עי׳ דף 54 הערה 4.

3) אולי הוא אשר נכתב בעבורו כ"י אקספרד ס׳ 13 מרשימת החכם נייבויער. — בריב"ש ותשב"ץ שם ושם מובא שמואל בר בנימן. —

4) בס׳ הלקוטים להרב א"ש נ"ר כ"י שלי ס׳ 227 מצאתי כי הוא ר"ת: חסדך יי׳ יסעדני. עי׳ לעיל דף 56 הערה 2.

5) עי׳ המזכיר שנה עשירית ע׳ 104 מובא כ"י פארמה ס׳ 11 (1386) הנכתב עבור ר׳ משה בר׳ דניאל בפורלי בשנת ק"נ. ונראה כי הוא החתום פה. ועי׳ רשימת כ"י אקספרד להח׳ נייבויער ס׳ 2332 כתבו ר׳ משה בר׳ מתת׳ עבור ר׳ משה יז"א בר דניאל מב"ע מן מצירטא בשנת קס"ד. אולי הוא ג"כ הנ"ל. ובזמן מאוחר קצת בשנת ר"לז נמצא את ר׳ משה בר׳ דניאל מפירמו כמו שהב"א החר"א ברלינער במחברתו איין גאנג דורך דיא ביבליתיקען איטאליענ"ם ע׳ 22.

6) עי׳ המזכיר להחכם רמש"ש ח"ז 136 מובא מכ"י פארמה 24 (42): „ונכתבו על ידו שלמה יז"א ויב"י ב"ר יחיאל נבתו"א ב"ר אברהם הרופא" והוא ה׳ במאה שנה לפני החתום פה. אך רמש"ש העיר כי הזמן הוא עוד בספק.

7) נלע"ד שצ"ל ישרו"א. והוא ר"ת: יחיה שנים רבות וטובות אמן. עי׳ צונץ צור געשיכטע 313.

8) עי׳ המזכיר ש"ו 116 מביא כ"י פארמה ס׳ 22 כתבן: אברהם קת"ב (קרנו תרום בכבור) יז"י בכמ"ר יקותיאל יש"ר בדי בבסלין שנת קמ"ח פה בעיר בולונייא. — ועי׳ רשימת כ"י מינכען להחכם רמש"ש ס׳ 77 ובמבוא לס׳ לקח טוב על רות להה"ר ועקיל באמבערגער ע׳ 45: ראובן בכ"ר יקותיאל בכ"ר אברהם מפורלי זצ"ל. — ועי׳ כ"י מינכען ס׳ 110 כי ר׳ יקותיאל בר אברהם מפורלי מכר אותו בשנת ר"לד. אולי הוא נכדו של החתום פה או אולי הוא הנ"ל והאריך ימים כ"כ.

9) עי׳ מ"ש החר"א ברלינער במחברתו איין גאנג וכו׳ ע׳ 22 כי בשנת ק"צ נמכר כ"י נביאים ולעדות חתם: מנחם בר׳ משה מריקנאטי. ונראה כי הוא גם החתום פה לעדות.

אשר בהם דהיינו מעור הסכמות[1] לאשר ולקיים כל ההסכמות עד סופם ולקבעם בבה"כ או בארון כדי שכל אדם יראה בהם ויקיימם ולא יוכל לומר הן לא ידעתי זה.

השם ישים בלבנו לאהבה אותו ולעבדו ולעשות כל החקים האלה ליראה את ה' שמויי"ני[2] לטוב לנו כל הימים לחיותינו כיום הזה. ושלום עלינו ועל כל עמו ישראל אמן.

נכתבו ונחתמו שנת ה' ח'פ'ק[3] למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר:

אלו שמות האנשים החתומים באלו ההסכמות הנז'.

אליא הנב"יא[4] בכמ"ר יודא וצבי הרופא נבתויא'

יצחק יזייא' בכמ"ר משלם הרופא מב"ע[5]

שלמה ידידיא בכמ"ר מתתיא תנצב"ה[6]

יקותיאל ת"ם אליא'ו הנביא' בכ"מ יואב[7] לב"י[8] מב"ע[9]

משה בכמ"ר אבינדור ולה"ה[10] מורשה ק"ק פרוא והממונים הכלליים אשר שם.

משה יזייא' ויב"י[11] בכמ"ר בנימן נבתויא' מורשה ק"ק אנקונה

מנחם יח"י בכמ"ר משלם ינ"חל הרופא תנצב"ה[12]

יקותיאל בכמ"ר מנחם מב"ע מקאב"י[13]

מנחם יזייא' בכמ"ר אברהם ולה"ה[14]

מתתיא יזייא' בכמ"ר מורינו ה"ר יצחק תנצב"ה[15]

---

[1]) או: מטור הסכמותינו׳

[2]) עי' דף 58. הערה 1.

[3]) קע"ח.

[4]) עי' דף 55 הערה 8.

[5]) עי' דף 55 הערה 9.

[6]) עי' דף 55 הערה 3. ושאלתי את ידידי החר"א ברלינער אורות כ"י וואטיקאן 61. והשיב לי בזה"ל: „הכ"י 61 בוואטיקאן הוא חסר בראשו ובסופו מתחיל בפירוש פסוק פרו ורבו, וכמה פעמים הוא מעתיק המלות בל' איטל"א, ומביא רש"י וראב"ע, ואחר פסוק זובח לאלהים יחרם הוא חסר ע"כ אין להחליט שהמחבר כתב פירושו רק על בראשית ושמות. וכנראה השערתך היא נכונה" עכ"ל ידידי הנ"ל.

[7]) עי' דף 55 הערה 5. וכנראה הוא החתום למעלה, אך שם הוסיף מטיבולי ופה הוסיף אליאו הנביא.

[8]) עי' שם הערה 6. גם בכ"י טורין עמוד 216, 217 נמצא בשנת קמ"ו אליהו בכ"ר דוד לב"י.

[9]) עי' שם הערה 7.

[10]) עי' ברשימת כ"י אקספרד להחכם נייבויער ס' 1173 ובתוכו ס' מהלך לרמ"ק נכתב עבור בניו של ר' אבינדור בר' יקותיאל בשנת קע"ב ואחד מהם היה שמו: משה.

[11]) יראה זרע יאריך ימים וחפץ י' בידו יצלח. עי' צונץ בכתביו הנקבצים ח"ג 207

[12]) עי' דף 54 הערה 5. ובכ"י אקספרד רשימת החכם נייבויער ס' 20 נזכר נ"ב מנחם בן משלם.

[13]) הוא עיר Cavi במחוז רומא. וכנראה היה משם: יצחק מקאוי (רשימת בית המדרש בלונדון להחכם נייבויער ס' 6. ונראה כי כצ"ל בכ"י מינכען ס' 268 (עי' רשימת החכם רמש"ש ע' 102): „מ"ר יחיאל הרופא קרובינו מק'א'ב'י" ואולי ר' יקותיאל בר מנחם החתום פה הוא אשר היה בידו כ"י אקספרד ס' 221. עי' רשימת החכם נייבויער בהוספות ותקונים (ע' 1150).

[14]) נזכר גם בריב"ש ס' קכ"ז ובתשב"ץ ח"א ס' א' (עי' דף 55 הערה 1 והערה 3). ועי' צונץ קורות הליטרטור של הפיוטים ע' 510 מביא את ר' מנחם בר' אברהם בעיר אימולה בשנת קמ"ה. ולא ידעתי אם הוא הנ"ל.

[15]) נראה, כי הוא המובא מצונץ שם 513. ועי' לשטיינשנידער ש"ה 131 מובא ממנו תפלה (הנמצא גם אצלי) בדפוס ובתוב בראשה: התפלה הבאת מכ"י הגאון כמהר"ר מתתי' בכמהר"ר יצחק יש"ו שנת קס"ג בהיות בולוני"א במצור. ועי' המזכיר להחכם רמש"ש שנה י"ב 109 מביא: המכתב הנכבד אשר כתב החכם השלם כהר"ר מתתי' בכמ"ר יצחק. — ואולי הוא בנו של ר' יצחק בר' מתתי' דמובא בריב"ש ובתשב"ץ (הערה 14).

גם הסכמנו שבסעודות המילות לא יהיה רשאי שום יודי׳ מהקהלות הנ׳ להזמין בסעודה אחת כי אם עד עשרה אנשים וחמש נשים נוספים על קרוביו וקרובותיו ויחשבו קרובים וקרובות עד דור ג׳ וג׳ בכלל.

וכל מי שיעבור על שום א׳ מאלו ההסכמות הנ׳ ויזמין אנשים או נשים בסעודות החופות או המילות יותר מהמספר הנ׳ יתחייב לפרוע לקופת העיר ההיא דוק א׳ על כל איש ואשה שיזמין יותר מהמספ׳ הנ׳ כפי הסדר הנ׳.

גם מפני אשר ראינו הדור פרוץ בעבירות ובשבועות שוא ובעריות ואפילו עם הנשואות ואינם נותנים לבם אל חומר העון ואין צרך להאריך בזה כי ז״ל קרי בי רב הוא. והנשים הנכריות מותרות בעיניהם ואינם נותנים לבם למאמר הנביא כי חלל וגו׳[1]) ובא הפירוש על זה בגמרא[2]) אם חכם הוא לא יהיה לו ער בחכמים ועונה בתלמידים ואם כהן הוא לא יהיה לו מגיש מנחה וכו׳. והנה העון הזה חמור מאד מוסף על מה שאפשר שהם מולידים בנים אחרים ב״מ[3]). לכך הסכמנו שיהיו הממונים הפרטיים אשר בכל עיר ועיר מדינה ומדינה מתבוננים ומביטים לחקור אחר הפושעים בעבירות או בשבועות שוא או בעריות ויזהירום ויזרזום שישיבו מחטאם וישימו בלבם שלא יחטאו, עוד, ולא יחללו את קדש ה׳ אשר אהב ולא יהיו פרוצים עוד בעריות ובמופקרות ולא יתערבו בנכריות. ואיש לא ימרה את פי הממונים ההם אשר יעיר ה׳ את רוחם להזהיר הפרוצים על ככה ויהיה כח ורשות ביד הממונים הנ׳ לגדור גדר כדי ליסר הפושעים ולהשיבם מרשעם בכל צד וענין שיראה בעיניהם בין לענוש נכסין בין לנדות כאשר יראה בעיניהם לפי הצרך והשעה ויד כל הקהל מן העיר ההיא תהיה עם הממונים לחזק את ידם ולאמצם ולעשות ככל אשר יצוום. ואם ח״ו ממוני העיר ההיא יעלימו עיניהם מן הפושע מחמת יראת אדם או מושל יתחייבו ממוני העיירות אשר סביבות העיר הפרוצה בהודעם הדבר אל נכון לעשות כנגד הפושע ההוא בכל צד וענין עד שוב הרשע מרשעו. ויד הממונים הכלליים תהיה עם ממוני העיירות המבקשים לגדור לחזקם ולאמצם עם עזרת שאר הקהלות עד יתקנו המעוות וישיבו החוטא מחטאו. ואם החוטא ימאן לשוב או יכחש ויכפור עונו ויאמר שאינו צריך לשוב יאמן או לנותנים סימנים ואמתלאות למה שנשמע או נראה מן החוטא וירחיקו החוטא ההוא מתוך עדתם עד שובו.

ואם לא ישמע ירחיקוהו גם מאנשי העיירות הסמוכות ואח״כ מן הרחוקות עד שובו או עד יוודע הדבר אל נכון שאין האיש ההוא חוטא ואז יקרבוהו בתוך העם ונקדש בתוכם.

עד כה ראינו אנחנו ח״מ להסכים ולגדור כפי הצרך והשעה וכאשר הורוני מן השמים. והממונים הפרטיים אשר יהיו בכל עיר ומדינה יהיה כח ורשות בידם לגדור גדירות ולעשות תקנות כל מנוי ומנוי בעירו ובמדינתו ולהוסיף ולגרוע כפי הצרך והשעה וכיד ה׳ הטובה עליהם. ובכל עיר ועיר מקום אשר ההסכמות האלו מגיעות יתחייבו קהלות העיר ההוא להעתיק התקנות והגדרות

---

[1]) מלאכי ב׳ יב׳.

[2]) שבת דף נ״ה וסנהדרין דף פ״ב.

[3]) בר מ״ק.

בחוץ .גם לא תלבשנה מלבוש שיש בו פרנצ"ה[1]) מגולה כי אם בפתחי בית הצואר ופתחי בתי ידים לבד.

גם לא תשא שום אשה נשואה שום קולנא[2]) על צוארה ולא רשת מוזהבת מגולה על ראשה זולתי הכלות לבדן תהיינה רשאות ללכת ברשת מוזהבת מגולה בלתי צעיף עד שלשים יום ומשלשים יום והלאה ישימו הצעיף עליהם. גם לא יחגרו האנשים שום חגורה מגולה מחוץ לבתים עם כסף שיהיה משקל הכסף יותר מששה אונקיות[3]) וגם לא תהיה החגורה ההיא מכוסה וילוטו משום רמות.

גם לא ישאו האנשים באצבעותיהם דרך תכשיט יותר מטבעת אחד זהב ואותו הטבעת ישאו אותו באיזה' אצבע שירצו משתי הידים. גם הנשים לא תשאינה יותר משתי טבעות או שלש בפעם א' לכל היותר.

וכן לא תחגרנה שום חגורה או רצועה מגולה שיהיה משקל הכסף יותר מעשרה אונקיות לכל היותר.

וכל העובר על דבר מדברי ההסכמות האלו דהיינו מענין המלבושים והתכשיטים הנז' בין איש בין אשה יתחייב לפרוע עשרה בוליני' כסף או שוויים לקופת העיר ההיא לכל פעם שיעברו. והאנשים יתחייבו בעד נשיהם. ואם יהיה מי שיסרב יתחייב הקהלה ההיא שלא להשלים עמו מנין עשרה ולא יניחוהו לקרות בס"ת ולא לעשות גלילה עד שובו מרשעו.

גם הסכמנו שלא תלכנה הנשים חוץ לביתם יותר משלש נשים בחבורה אחת עם שני נערות זולתי לדבר מצוה.

גם לא תלכנה דרך טיול בשוקים וברחובות כשאפשר להם בענין אחר זולתי בזמן הפייר"י[4]) ואז תלכנה כפי הסדר הנז'. והאנשים יתחייבו בעד נשיהם בקנס הנז' בענין המלבושים.

גם האנשים לא ילכו הרבה בחבורה אחת וגם לא יתעכבו בפרשת דרכים ולא מחוץ לבתים אשר בתי כנסיות בתוכם יותר מששה אנשים יחד זולתי לדבר מצוה בקנס שיראה בעיני הממונים מהעיר אשר יהיו בימים ההם׃

גם מפני אשר ראינו עושי החופות והסעודות מרחיבים לבם ומרבים לעשות יותר מכדי יכלתם ויותר מעשירי הגוים אשר אנחנו בתוכם וזה סבה להפסד ממון, לכן הסכמנו שמיציאת זה החדש סיון קע"ח עד תשלום כל שנת קפו" הל"ל לא יהיה רשאי שום יוד"י מתושבי הקהלות הנז' להזמין בשום אחת מסעודות החופות רק עשרים אנשים ועשר נשים וחמש נערות בתולות בין חצונים ועירונים, אכן הקרובות עד דור שלישי ושלישי בכלל, יכלו להזמין מהם כרצונם נוספים על המספר הנז'.

גם הסכמנו שאם הכלה תבא מחוץ לעיר על סוס שלא יהיו רשאים ללוותה בתוך העיר אשר תבא בה כי אם עשרה אנשים יודי"ם רוכבים על סוסים וארבעה רגלים. ואם תבא בספינה לא יוכלו ללוותה מן הספינה עד בית התחנותה כי אם שנים עשר יודי"ם או יודיי"ות[5]).

---

1) Fransen – frangia.

2) Halsband, Halskette – collana.

3) עי' צונץ צור געשיכטע ע' 550.

4) Feiertag, Ferien – feria.

5) יהודים או יהודיות.

וכל העובר על ההסכמה הזאת מעניי הצחוק יקרא עבריין ופורץ גדר וגם יפרע דוק' א' לקופת העיר ההיא על כל פעם שיעבור מלבד עונש בתי העיירות אשר יצחקו בהם. ואם לא ירצה לפרוע הקנס הנ' יתחייבו הקהלה ההיא שלא להשלים עמו מנין עשרה ולא יניחוהו לקרות בס"ת ולא לעשות גלילה עד שובו מרשעו ויפרע העונש הנ'. וכל מי שידע בשום יוד"י מהדרים בעיר שיעבור על ההסכמה הזאת יתחייב לגלות דבר ברבים בקנס העונש הנ'.

גם כדי להכניע לבבינו והצנע לכת עם שמויינו[1]) ולבלתי התראות לעיני הגוים הסכמנו שמהיום עד תשלום הזמן הנ' לא יעשה שום יוד"י או יודי"ת[2]) מתושבי הקהלות הנ' ולא מתושבי הכרכים והכפרים שום מלבוש פודיר"טו[3]) צנט"ו[4]) משום רמות[5]) רק אם יהיה צנ"טו שחור. ושלא יהיו הבתי זרועות פתוחות. לא ישימו בהם שום פודירא משי משום רמות[5]) והבגדים שנעשו כבר אשר הם פודי' צנטו מצבע אחר בלתי שחור יוכלו ללבשם אך שיהיו הבתי זרועות סתומות וגם יהיו המלבושים ההם סתומים מהצדדים ומאחריהם.

וגם לא ילבשו לא איש ולא אשה שום מלבוש פודי' לא זיבי"ליני[6]) ולא ארמי"ליני[7]) ולא ווא"רי[8]) ולא רוס"י[9]) וואר"י ולא מסט"ורי[10]) ולא מצ"ולי[11]) ולא פויי"ני[12]). אך אם יהיו פודי' מעורות אחרות יוכלו ללבשם או לעשותם ובתנאי שלא ישימו במלבושים ההם שום עור מבחוץ בשום מקום מהמלבוש זולתי מהפו"די' אשר המלבוש ההוא פו"די' ממנו.

גם מלבושי הנשים שכבר נעשו עם בתי ידים פתוחות פודי' צנ"טו תלבשנה אותם תוך הבתים כרצונם אך לא תהיינה רשאות לצאת בהם בגלוי מחוץ לבתים ולא להתראות בהם בפתחי הבתים אם לא יסתמו ראשונה הבתי ידים או תלבשנה עליהם מקטורן[13]) בענין שלא יראה הצנט"ו כלל בעודם בחוץ. גם מקטורני הנשים שכבר נעשו פודירט"ו צנטו אם תלבשנה אותם בחוץ תעשנה בכל כחם שלא יראה הצנטו.

גם לא ילבשו האנשים יופטו[14]) משי או וילוטו[15]) משום רמות כלל כל עקר אם לא בענין שלא יראו כלל בחוץ. וכן הנשים לא תלבשנה שום מלבוש משי או וילוטו מגולה אם לא בענין שלא יראה כלל כל עקר בעודם

---

1) עי' להלן מכתב ידידי הרב מהר"ם גידעמאן.

2) יהודית.

3) 4) עי' להלן במכתב הרב הנ"ל.

5) היינו משום „רמות" רוח וגאוה. או משום „דמות" שלא להדמות להם. עי' תשו' בנימין זאב ס"י רפ"ב (דף שצ"ד) מה שמביא מרב אלפס ומהערוך וכתב דאין דרך בני ישראל ללבוש אדום אלא שחור. ועי' מחברת ידידי הרא"א ברלינער אוס דעם אינערין לעבען דער דייטשען יודען ע' 36 וע' 58. וס' קורות החנוך לבני ישראל לידידי הרב מהר"ם גידעמאן ח"ב עמוד 330.

6) Zobel = zibellino.

7) Hermelin = armellino

8) vario = verschieden, bunt. עי' ספרו של ידידי הרב גידעמאן על קורות החנוך לבני' ח"ב, 330, הביא כעין זה מלבוש „וירנארו" מצבעים שונים.

9) roth = rosso.

10) Mischung = mistura.

11) 12) עי' להלן במכתב ידידי מרב גידעמאן.

13) עי' ספר קורות החנוך לבני' להרב הנ"ל חא ע' 261.

14) עי' להלן במכתב הרב הנ"ל.

15) Sammt = velluto.

הנ׳ להבריח כל יודיי[1] לפרוע חלקו מן המס הנ׳ כפי הסדר הכתוב לעיל בשלמות בכל צד ואופן שיראה בעיניהם בין להרחיק המסרב בין בכל אופן שיראה בעיניהם בענין שיד הקהלות תהיה על העליונה בע״ה. עוד הסכמנו לאשר ולקיים כל ההסכמות שנעשו בבולונייא בחדש טבת שנת ה׳ אלפים וקע״ו עד תשלום העשר שנים מאז נעשו היינו עד כל שנת קפ״ו הי״ל. עוד הסכמנו שכל אותם שלא פרעו חלקם מן המס ברומא הנהוג בשנים שעברו יתחייבו גובי המס מרומא הנ׳ לפעול כנגדם כפי הכח אשר נתן להם מאז עד שיביאום במסרת הברית וישלימו חקם עכ״פ ויד כל הקהלות תהיה עם הגבאים הנ׳ לעזרם ולאמצם בכל צד ועניין בגביית המס הנ׳. גם בשנים הי״ל יתחייבו גובי המס הנ׳ לגבות המס מרומא הנ׳ בעת הראוי בשלמות מכל אדם מבלי שאת פנים לא ליחיד ולא לקהל ולעשות נגד המסרבים כפי הסדר הכתוב בהסכמות הנ׳ וכל הקהלות יתחייבו לעזור לחוק ולאמץ יד הגבאים עד שיביאו המסרבים במסרת הברית ויפרעו חלקם עכ״פ בע״ה. גם בענין סדר המנוי הכתוב בהסכמות הנ׳ אעפ״י שלא נתקיים הסדר ההוא בשלימות עד היום הזה עתה הסכמנו שיתחייבו כל הקהלות לאשר ולקיים הסדר ההוא בענין שבכל קהלה הראויה לכך יהיה בה תמיד מנוי מסודר שישגיחו בקיום ובמעמד הקהלה ההיא ויהיה כח ורשות ביד המנוי הנ׳ לתקן תקנות ולגדור גדירות בקהלה שלהם כפי הצרך והשעה וכיד ה׳ הטובה עליהם ואיש לא ימרה את פיהם. ויד כל הקהל תהיה עם המנוי להבריח המסרבים בכל צד וענין שיצוה המנוי ההוא עד שוב המסרבים מרשעם ויקימו מצות ה׳ והקהל. עוד הסכמנו שמהיום עד תשלום הזמן הנ׳ לא יהיה רשאי שום יוד״י מתושבי העיירות אשר בהם קהלות מבני ברית רומניסקי להחזיק בביתו ולא בגבולו ולא ברשותו עדת משחקים לא עברים ולא נצרים. וגם לא יהיה רשאי שום יוד״י מהתושבים מהקהלות הנ׳ וגם לא מתושבי הכרכים והכפרים לצחוק בשום צחוק מצחוקי הקובייאות[2] ילא בשום צחוק מצחוקי הקלפים[3] ולא בשום צחוק אחר לא הוא ולא אחרים בעדו ולא הוא בעד אחרים לא עם יודי״ם[4] ולא עם נצרים לא בביתו ולא בבית אחרים. אך בצחוק עם טבלאות[5] וקובייאות יחד ובצחוק הסקק״י[6] בלתי קובייאות כאלו השתי הצחוקות יהיו רשאים המצחקים לצחוק ובתנאי שלא יצחק בפעם א׳ יותר מארבעה בולוני״י[7] כסף או שויים בצחוק אחד ולא יותר. גם בימי התעניות או אם ח״ו יהיה שום אדם חלוש אז יהיו רשאים לצחוק גם בצחוק הקלפים כדי להפיג צערם ובתנאי שלא יצחקו רק קווטרינו[8] א׳ בצחוק א׳ לאדם א׳.

---

1) יהודי.
2) Würfel. עי׳ מ״ש ידידי החכם רמש״ש במחברתו „שאך אצל היהודים" ע׳ 5 (157).
3) Karten. עי׳ במחברת הנ״ל.
4) יהודים.
5) שאלתי על זה ועוד על איזה דברים לידידי הרב מהר״ם גידעמאן ועי׳ תשובתו אלי להלן.
6) Schach. עי׳ מחברת הנ״ל להחכם רמש״ש ע׳ 29 (181).
7) Bolognini. עי׳ צונץ צור געשיכטע 560.
8) Quattrino. עי׳ צונץ שם.

ההוצאות הצריכות לעשות בדבר הזה וגם בעבור הוצאות אחרות הצרוכות על תקון מעמד כללות הקהלות הנז׳ יצו׳, ראינו והסכמנו שיגבה עתה יד ליד תכף בלי איחור מכל הקהלות יצו׳ לחשבון דוקא׳[1] א׳ וחצי לאלף מכל הממון והבתים והנחלות כפי סדר גביית המס מרומא. וגם הסכמנו שיגבה עתה יד ליד דוקא א׳ וחצי לבית מכל אותם ששוה משלהם או שיש תחת הנהגתם ת״ק רוק׳ או מת״ק דוקא׳ ולמעלה. ויען כי זאת ההוצאה היא צריכה להצלת הגופו׳ והעמדתם ואולי היה מן הניאות שתגבה לגלגולת לכן הסכמנו שכל מי ששוה השלו או שיש תחת הנהגתו מתק׳ דוק׳ עד מאה דוקא׳ יגבו ממנו עתה בעבור ההוצאה הזאת דוקא׳ א׳ בעבור הבית מוסף על מה שמגיע לו בעבור הממון לחשבון א׳ דוק׳ וחצי לאלף כנ״ל. ומי ששוה השלו ממאה דוקא ולמטה אם יתנדב ויפרע דוקא׳ א׳ בעבור הבית תבא עליו ברכה ולכל הפחות יהיה מחוייב לפרוע חצי דוקא׳ בעבור הבית מוסף על מה שמגיע י׳ו בעבור הממון כפי החשבון הנ״ל. ולא יהיה פטור מפרעון הבתים ומפרעון הממון כפי הסדר הכתוב לעיל לא חברים ולא שום אדם זולתי מקבלי צדקה שהם לבדם יהיו פטורים מזה הפרעון. וגובי המס מרומא אשר בכל עיר ומדינה או אותם אשר נתן עתה כח בידם לגבות המס הזה הנז׳ יהיו מחוייבים לגבות כפי הסדר הנ״ל מיד בלי שום איחור, והגבאים הנז׳ יהיו מחוייבים לגבותו כפי הסדר הכתוב לעיל ולהגיע כל א׳ כל מה שיגבה בפדוא ע״י נאמן או דרך חלוף או מגבאי לגבאי באופן שיגיעו המעות כלם בפדוא ליד מ״ר יקותיאל יזיא׳ בכמ״ר עמנואל חי׳ ז״ל[2] מטוסקנילה[3]) והיא יוציא׳ כפי הסדר שיתנו לו דממונים כלליים הנמצאים בפדוא וכפי הסדר אשר נכתוב אליהם עתה. אך מה שיגבה ברומא וקפניא׳[4]) ומריניימא[5]) וסביבותיהם ומהמקומות הקרובות להם אשר יקשה להם להגיע המעות בפדוא יקובץ כל מה שינבה מהמקומות ההם ליד הנאמן מה״קק מרומא והוא יעשה מהם כפי הסדר אשר נכתוב לו בע״הי. ויד כל הקהלות והממונים מהקהלות תהיה עם גובי המס

---

[1]) דוקאט. ע׳ צונץ צור געשיכטע, 561.

[2]) ע׳ צונץ בכתביו הנקבצים ח״ג 207 מביא ר׳ עמנואל חי אבי ר׳ יקותיאל סב״ב לשנת ה״א ק״ס. אמנם נגד מ״ש שם 208 כי ח׳ היא אולי ר״ת: חיו יחיה, יקשה קצת כי פה נמצא: חי׳ ז״ל. ואולי היא ר״ת. הסדך ישעדנו. ע׳ להלאה דף 62 הערה 4 והנה החכם צונץ הב״א שם 207: משלם חי (כצ״ל וכ״ה לנכון במ״ע לג״ג ח״ו 190 ולא כמ״ש בטעות „חזן״). וע׳ גם בקורות הליטרטור של הפיוטים שלו ושם הב״א מבנו ר׳ יצחק כי חתם „יצחק בן משלם חי״ בתוכחה המתחלת ירא לבי ורועד (בכ״י רשד״ל־ובעת אצלי־ע׳ אגרות שד״ל ע׳ 667 ונחלת שד״ל ע׳ 44) ובקצת ספרים מתחלת בבית השני: יצרי זדון לבי (והוא במחזור רומניא (ע׳ ב״ת ח״ד 38). אמנם באמת נמצא בכ״י בסוף עוד בית אחר: רחמ״נו נורא ואיום וכו׳ (ע׳ סינאגאגאל פאעזיען לידידי החר״א ברלינער ע׳ 71). ולפי״ז ראשי החרוזים המה: יצחק ברבי משלם. ואח״כ: תיחו במר. ואין הכרח כי כיון לשם: חי. — והסליחה המתחלת: ה׳ נסי ומנוסי לא ידעתי מקומה׳ ואפוא מצאה החכם צונץ. והנה הב״א שמה חכמ״ם רבים אשר נקראו בשם חי. ויש להוסיף עוד מ״ש החר״א ברלינער במאגאצין שלו ח״ב 85: שמואל חַי — וע׳ מבוא החכם קאהוט לערוך השלם עמוד LI מערוך כ״י שלי הנכתב בשנת קע״ו ע״י משה בר׳ אליהו ונמצא בו בסוף: ואני יצחק בכ״מ גרשון טרייביש וכו׳ מכרתי זה הערוך אל כמ״ה יוסף ממונצילצי וכו׳ רס״ו והמעות קבלתי ע״י עמנואל חַי בנו יז״יל. — ועו׳ רשימת פ״יראן מכ״י טורין ע׳ 3-272: יעקב בכ״מ אליהו חַי . . . שנת רל״ה (באנקונה). וע׳ כ״י אקספרר ס׳ 1474: יוסף כהן חי:

[3]) Toscanella.

[4]) Campagna.

[5]) Marignano.

בפירדא מר״ אלחנן משער אריה בכמר״ מנחם ז״ל[1]
ומר״ יוסף חזקיה בכמ״ר משה ז״ל[2]
בבולוניא מר״ שלמה פינצי הרופא בכמר״ משה ז״ל
ומר״ שלמה ידידיה בכמ״ר מתתיא תנצבה״[3]
ברומאני״א מר״ יקותיאל תם מטיבולי[4] בכ״מ יואב[5] לבי[6] מבע״[7]
ומר״ אליא הנביא[8] בכ״מ יודא הרופא וצבי נבתויא׳
בטוסקנה מר״ יצחק בכ״מ משלם הרופא ז״ל[9] הדר בסיינה[10]
ומר׳ יחיאל בכמ״ר מתתיא ז״ל הדר בפיסא[11]

והסכמנו שאם ח״ו יהיה הזמן גרמא והמעי׳ הכלל הנ׳ יצטרך לתועלת הקהלות להוציא מעות שלא יתחייבו הק״ק׳ מרומא וסביבותיה לגבות ולפרוע רק לפי ערכם ולפי חשבון הגבוי מיתר הקהלות הקדושות. ע״כ לשון ההסכמה הנ׳״

ואחרי אשר ראינו כי עלינו הדבר לעשות כתבנו בכל סביבותינו וגם לשאר הממונים הכלליים הנ׳ שייטב בעיניהם לבא להוועד פה בפורילי לתת סדר טוב בכל קום הקהלות הנ׳ יצו׳ וקצתם באו וקצתם שלחו כתבי הרשאותיהם לנמצאים פה. ובראותינו כי נסמכו עלינו נשאנו ונתננו בדבר פעם ופעמים ושלש, ואחרי רוב המשא ומתן ראינו כי צריך עכפ״ לשלוח לאדונינו האפיפיור[12] מלך הגוים יחיה וירום הודו לבקש מלפניו על עמנו ולעשות לנו בריבליי[13] וקיומים חדשים ולקיים הישנים כמנהג האפיפיורים ואין ראוי לאחר יותר ובאלו אמרו מקדימין ולא מאחרין ובזה צריך הוצאות גדולות כידוע לכל משכילים, ובעבור

---

[1]) מובא בר״ב״ש ס״ קב״ז ובתשב״ץ ח״א ס״ א׳. וע״ המזכיר להח׳ רמש״ש ח״ו 48 וח״ב 47. וע״ מה שכתבתי בצופה למגיד 1873 ע׳ 221. וע״ במאגאצין להחר״א ברלינער ש״ח 111. וע״ רשוו״ע ח״א 275, וח״ב 113.

[2]) ע״ ס׳ נ״ב שפתים כ״י לר׳ יוסף וארק דף קט״ז: „לר׳ יוסף חזק׳ בכ״ר משה רבני ז״ל שנת קטט בניתי חרוז זה וכו׳״ —

[3]) מובא גם כן בר״ב״ש ובתשב״ץ שם. וע״ נ״ב שפתים כ״י דף ק׳ ע״ב: „את זה שלחתי לר׳ יעקב יש״ר׳ בכ״ב שלמה ידידיה בר׳ מתתי׳ ז״ל וכו׳ אך קול (דף ק״א) דמי ספר רב פעלים יולד על ברכי יוסף עבדך אני לשמך ולזכרך וכו׳״ והנה הח׳ צונץ בכתביו הנקבצים ח״ג 182 הביא מכ״י וואטיקאן 61 פי׳ בראשית ושמות לר׳ שלמה ידידיה אך לדעתו הוא קדם בזמן. ויש לעיין בהכ״י אם מחברו איננו החתום פה והמובא בר״ב״ש ובתשב״ץ. וע״ למטה דף 61 הערה 6.

[4]) Tivoli.

[5]) ע״ צונץ שם ח״ג 174 מביא את ר׳ יואב בן יקותיאל מטיבולי בשנת קע״ד, אולי הוא אביו של החתום פה.

[6]) בס׳ הלקוטים להר״ב א״ש נ״ר (כ״י 227 שלי) מצאתי כי הוא ר״ת: לקרוא בשם ״.

[7]) מנוחתו בגן עדן. ע׳ צונץ צור געש״כטע 346.

[8]) ע״ צונץ בכתבוו הנקבצים ח״ג 213 —. ובמאגאצין לידידי החר״א ברלינער ח״א 37 מובא נ״ב אליהו בן יהודה אמנם בשנת ר״לו.

[9]) ע״ ברשימת כ״י אקספורד לידיד החי׳ נייבויער ס״ 237 הנכתב בשביל ר׳ משלם בר׳ יצחק מס״נה בשנת ק״נ אולי הוא אביו של החתום פה. או אולי זה האחרון הוא המובא מצונץ שם 171 מכ״י פארמה 180.

[10]) Siena.

[11]) ע״ ס׳ נ״ב שפתים כ״י לר׳ יוסף זארק דף צ״ד: „את זה עשיתי להה״ר יחיאל בכ״ר מתתי׳ מפ״סה ערב שבת נחמו שנת קע״ג לשמע און תהלותיו מפי מורי האפ״ד״ (ומזה יש ללמוד דרך אגב כי ר׳ יוסף זארק ה״ה תלמוד האפודי) ובדף צ״ו: „אל פני מנורת המאיר הגדול לממשלת מקוה ישראל ותוחלת כבוד מרנא ורבנא החכם הכולל ר׳ יחיאל לשלמן חי׳ בכ״ר מתתי׳ נ״ע.״

[12]) ע״ למעלה דף 53 הערה 1.

[13]) Privilegi.

ימים לחדש סיון שהוא י"ח לחדש מאיו שנת ה' אלפים וקנ"ח מתבוננים ומתבוונים על תקון ומעמד בני ברית קהלות איטליא' יצו', ראינו והתבוננו בהסכמות אשר נעשו בבולונייה[1] בחדש טבת שנת ה' אלפים וקנ"ו. וזה לשון ההסכמה ההיא במה שצריך לנו עתה.

בראותינו הזמן מתהפך בתחבולותיו והשעה צריכה לחכמים וידועים אשר יצאו לפנינו וישתדלו כפי כחם במשך מעמד הקהלות הקדושות יצו' שלא יהיה בנו פרץ ולא צוחה במחנ'. הסכמנו ובירדנו אנחנו הבאים על החתום ממונים כלליים ברומא ופדוא ופירדרא ובולנייא ורומאניא[2] וטוסקאנא, אשר עליהם יהיה לשום עיניהם ולבם כל ימי עשר שנים הי"ל[3] לכל חדוש יתחדש באיזה מקום שיהיה. ואם יראה בעיניהם כי בעדו יהיה צרך התקבצם לתת סדר נאות לעמוד על הפרץ, יתחייבו הממונים הכלליים להועד במקום ממוצע ולשנס מתניהם לסייע למלאכת שמים ויהיה רשות בידם לגבות ממון כפי צרך השעה לתועלת הכללות וסדר גבויים יהיה כפי סדר גביית המס מרומא. והמעות שיגבו ישמו ביד הגזבר הנאמן אשר בירדנו לדבר זה הר" בנימין בכמ' מנחם ז"ל מקורינאלדו[4]. והממונים הכלליים יוציאו המעות ההם בצרכי צבור לתועלת הקהלות כדרך שיורום מן השמים. וכל הסכמה ודרך והשתדלות אשר יראה בעיני כלם או רובם צרך ותקון הקהלות יצו', יקיימו הקהלות הקדושות עפ" כלם או רובם ואם לסבה מן הסבות יזדמן שא' או יותר מן הממונים הכללים יהיה לו סבה והתנצלות אמתי שלא יתכן לו להיות בהשתדלות ההוא יתחייב להעמיד תחתיו מי שיהיה במקומו ותהיה דעת חבריו נוחה הימנו ואז יהיה פי השליח כפי השולח וכחו ככחו וידיו כידיו.

ואלה שמות הקרואים במנוי הכללי הנ"ז וחפץ ה' בידם יצלח.

ברומא מר" מנחם יח" הרופא בכ"מ משלם הרופא ינח"ל[5]

ומר" מרדכי בכמר' יואב ז"ל[6]

בפדוא מר' אברהם הרופא בכ"מ יודא וצבי"[7] הרופא נבתו"א[8]

ומר" יצחק פינצי[9] בכ"מ משה ז"ל

---

[1] Bologna

[2] .Romagna

[3] הבאים לקריאתנו לשלום.

[4] Corinaldo. ובס' נ"ב שפתים תאוה לעינים כ"י שלי כולל אגרות ושירים מר' יוסף בר' יהודה זארק (אשר חבר ספרו רב פעלים בשנת קפ"ט) מצאתי דף קט"ז ע"ב: „לבקשת ר' יצחק פינצי וכו' לגיסו ר' מנחם מקורינאלדו בנה בנית' בתי שיר" אולי היא בנו של החתום פה, והחכם צונץ בכתביו הנקבצים (ח"ג 209) מביא בשם החכם רמש"ש מכ"י ר' רוסי ר' מנחם בן בנימין בשנת קע"ו.

[5] יהי נא חסדך לנחמנו. ע" צונץ (שם, 208).

[6] אולי הוא המובא מהחכם צונץ (שם 175).

[7] וצדיק באמונתו יחיה ע" צונץ צור געשיכטע 363.

[8] נפשו בטוב תלין וזרעו יירש ארץ (שם 360).

[9] אולי הוא המובא למעלה הערה 4 מתוך ס' נ"ב שפתים. ושם בדף ל"ב ע"ב מביא את בנו „החביב אליה בכ"ר יצחק פינצי יזיי"א" בשנת ר"ג. גם מביא את ר' יצחק פינצי בדף קמ"ג אמנם במנטו'אה — עוד מביא בכ"י הנ"ל ממשפחה הזאת בזמן ההוא: ר' יקותיאל בר יצחק פינצי (ד' כ"ז וקמ"ב), אליה בר יצחק פינצי (ל"ב), ר' מרדכי פינצי (נ"ד, קי"ג, קט"ז), ר' דוד בר' יקותיאל פינצי (נ"ה), ר' יוסף פינצי (קט"ז), חפציהו בר מרדכי פינצי (קמ"ד), ור' בנימין בר' מנחם פינצי (ק"ג).

[redacted]

תקנות קדמוניות.

נעשו בבולונייא ופורלי בשנת קע"ו וקע"ח מכל האיטליאה [1].

יוצאות לאור ראשונה מתוך כ"י

ע"י ש' ז' ח' ה' (האלבערשטאם) עם הערותיו,

ועם מכתב הרב מהר"ם גידעמאנן.

בהג"וא' [2]

לכבוד ה' ית"' ולכבוד תורתו הקדושה ולכבוד ולמעמד שרי כל גליל וגליל וכל עיר ועיר כל אחד כפי מעלתו. ולתקון ולמעמד הק"ק מ ר ו מ א וכל שאר קהלות הקדש יצו. בהיותנו נועדים פה בפו"רלי [3] אנחנו חמ"' [4] בד' בשבת בי"ג

---

1) כן נמצא כתוב על שער התקנות הנמצאות בתוך קובץ כ"י אשר זכיתי בו וזה מקרוב אשר אפרסם בזה ברבים, ולא נודע ממנו כ"י אחר, וחדשות רבות יש ללמוד מתוך אלה התקנות. יבבר האריך למענינתו בט"ב טעם ודעת על התקנות בכלל ועל התועלת אשר יצא לנו מהן, ידידי החכם ר' דוד קויפמאן בהאסיף השלישי לשנת תר"מז עמוד 209, והביא את כל הנאמר הנדפס עד הנה [ויש להוסיף את „תקנות חכמים" אשר שלח לי הר' יצחק ברוך הלוי ז"ל אשר היצאתי לאור במ"ע העברי ובמחברת מיוחדת בשנת תרל"ט] *)

ובנוגע להתקנות שלפנינו ע' מ"ש בשלשלת הקבלה דף ק"ד ע"ב מדפוס ויניציא שמ"ז: „בשנת הקע"ו נפל פחד היהודים שבאיטאליא פן יתחדש עליהם גזרית כמו יתר אחדהם המפוזרים בעולם ויקהלו ויעמדו על נפשם בועד כללי בעיר בולונייא. ובשנת קע"ח נועדו שנית בעיר פורלי ועשו גזרות ותקנות הרבה ובחרו אנשים וישלחו אל מרטין אפיפיור ברומה והשיגו בולה אינפי:מבטה עם הרבה תנאים טובים לישראל ונחתמה מיד האפיפיור מרטין שהיה פפה רי"ט י"ד פיבראר — והחכם גרעץ נ"י היטב לראות בספרו הלק שמיני עמוד 128, 129, הערה 2, כי יש להת אמון לדברי בעל שלשלת הקבלה, וכעת נתאמתו דבריו ע"י התקנות היוצאות בזה לאור.

2) בשם ה' נעשה ונצליח אמן.

3) Forli.

4) חתומי מטה.

---

*) עי' בס' תולדות גדולי ישראל לרמש"ג ע' 233 מ"ש בס' פלגי מים שכתב שם הר"ש ארקוולטי דף ט"ו כי בימנו „עמדו למנין רבני איטליא בעיר רה ותקנו תקנות ביום כ"א תמוז ש"יר וכו'" והן הן „התקנות חכמים" שהוצאתי לאור במ"ע העברי. - ויש להוסיף עוד על מה שהעירותי שם: ר' יהודה בר שבתי. הסכים בפסק שלו עם ר' יצחק בן עמנואל דלטאש נגד „הפסק אשר פסקו ר' יצחק ליאון ן' צור ור' יעקב ישראל מריקנ"ט" (רומא ש"ז). - ר' יצחק בר עמנואל מנורצי. עי' מזכרת חכמי איטליא להרי"מ מורטארה ע' 45: ר' יצחק נירצי. ואולי הוא אחי ר' בנימין בר עמנואל מנורצי (שם 44). - ר' אלחנן. עי' בשלשלת הקבלה דף ס"ה סע"ב: השר הון שמואל אברבנאל. יצ"ו ניפולי בשנת היא ש"ב וכו' ובימיו נתעשר השר ר' אלחנן מפאנו בבולונייא. ועי' זבחו זבחי צדק ה' שחיטה ובדיקה לבעל המרדכי בהקדמת המפרש ר' יוחנן טריויש: מנחה טהורה וכו' אל המשכיל נעים זמירות הנבון כמ"ר יצחק יצ"ו בן הג"ע גדול שמו בישראל לפני מלכים יתיצב אב המון המדות מתארות הקצין כמ"ר אלחנן המוכתר בשמו מיסיר אימנואל מפאנו יי"ן פונה זיוו והדרו בקריית בולונייא ע"ר ואם החכמות מפרנסי הדור בצלו יחיו ענייי עמנו. - ר' שמואל פונצי. אולי הוא אשר היה בידו כ"י אקספורד 262. - ר' יעקב בר' מאיר סולם עי' הקדמת הח' שילדור לפי' רד"ק תהלים ע' XV בשנת ש"יד: ר' ראובן בר' יעקב סולם. - ר' אליה בר' שלמה קורקוס ור' יצחק אברבנאל. עי' רצוויג X 140, 143, 190. ופ' לוחות אבנים להחירא ברליינר ס"י 14, 5, 6, 178.

שקים ובכל שק יהיו אלף זהובים ג׳ צלמר: ואז התעסקו הקצינים כמעט כל הלילה וחלפו אותן וישימו בכל שק אלף זהובים:

ביום ו״ו בהשכמה טרם באו הקצינים קרא אליו איזה גוים וגם עירנים מעצה ואמר להם שיפסקו באם יתלו אותו או אם יתנו פריון נפשו וענו ואמרו אין לו דין מות:

בתוך כך באו הקצינים עשרה קרואי עידה כי כן צוה ובראותו שהביאו המעות בקפות ובסלים צעק במר נפש ובקצף גדול. אתם יהודים האומללים למה אתם מכסים את המעות כאילו אני לוקח שחד מכם וקרא לבעל מלחמה אחד וצוה אותו שיקח עשרה בעלי מלחמה ויכפו את היהודים שיקח כל אחד מהם שק אחד ויניחנו על כספו ונשאו אותן מביתו דרך הגשר דרך מקום ישן לבית העיצה ושם ימסרו אותן לראש הערתן והאיש אשר יכסה יכו אותו מכה בלתי סרה וכן עשה אותנו ללעג וקלס לסביבותינו ולחרפה בגוים ואחרי כן הביאו לכל אחד משרי בית הסהר מה ששייך לו ואז נפטר האיש בערב שבת בין השמשות וירצהו את יוסף מן הבור ובא בשלום אל ביתו:

ברוך אשר גמלנו כל טוב הוא יגמול לנו כל טוב סלה: וכאשר כתבתי כתב הלז על ידי אנשי ערך ושלח אלי אותו האיש ובקש ממני לכתוב לו שורתים כדי שיהי׳ לו לעזר לסעד אמרתי לשלוח כתב זו על ידו. ומה שלא ידעתי לכל מה שהיה לו בבית הסהר הוא יגיד לך ובכן תשכון לבטח בנעימים וה׳ ישלח לנו משיח ברחמים כנפש אביך הק׳ חנך[1]) ב״ל״א״א הר״ר משה א״ש[2]) שמש בפראג.

כתבתי זאת ביום ג׳ כ״ב שבת ש״פ״ג[3]) לפ״ק.

---

[1]) על מצבת קברו נרשם שמו ויחסו כמו שכתברי אותן על פנקס מגלה ואת עין גל עד של מוהר״ר קלמן ליעבן.

[2]) ר״ל אלטשול: ואין זה שם המשפחה כי כל בני נ״ה״ב הישנה היו נקראים כזאת.

[3]) צ״ל שפר.

כי לא עשיתי דבר. הלא הגדתי מי הוא הקונה. והנה יביאו אותו הנה ולמה תרה אף אדוני ולמה ישפך דם נקי? או נער אותי ונשבע ביראתו לא תפטור ממיתה כי אתה ואותו האיש יתלו ביחד למחר בצהרים. ויותר ממה שהייתי מתחנן הוא היה נשבע עד כי לקח אותי הפרפאס והוליך אותי עם כמה בעלי מלחמות לבית הכלא ונתן לי כבלי ברזל ברגלי וביד אחד. וישבתי שמה יחידי ולא בא שום יהודי אמנם כמה וכמה אסורים היו שם בבית הסהר וישבתי שם כמעט עד עת ערב והנה בא הפרפאס והביא עמו את האיש שקנה וכאשר בא אל החדר לקח הברזל מידי ומרגלי ונתן הברזל על יד האיש ההוא ואחר כך הלך לדרכו:

אז התפללתי מנחה ומעריב והתודיתי על חטאתי ונתיאשתי שיתנו אותי לתלות: אולי אבוא במחיצת עשרה הרוגי מלכות וכאשר חשבתי עוד נגד שעה אחת סמוך לצאת הככבים בא הפרפאס ואמר לי בא תבוא עמי אל הרעגימענט שולטים:

וכאשר באתי שמה בשר לי בשורה טובה ואמר לי הלא פטור אתה מהתפיסה ולך לשלום אל ביתך. וצוה איזה בעלי מלחמות לשלחני עד ביתי. בכל זאת לא נחתי ולא שקטתי ויבא רוגז רוגזא של יוסף עלי: גם כל הקהל אנשים ונשים היו בצער גדול והיתה צעקה גדולה ומרה תוך עם ישראל. כי נתיאשו על האיש הישר והטוב כ׳ יוסף אשר אסור שם בבית הסהר ודינו יצא מאת השר לתלותו ביום מחר לעת צהרים ולתלותו ברגליו עם שני כלבים אצלו על אין עול בכפו. וכל העם מנער ועד זקן העידו עליו בי הוא ישר וטוב:

ולמחרתו בהשכמה מאד הלכו הקצינים אל הכומרים הנקראים יעזויטר ובקשו מאתם שישלחו שמה איזה מהם להמליץ בעדו:

ענו ואמרו כל אשר תבקשו ממנו נעשה ונשמע אך בדבר הזה לא נוכל לעשות מאומה כי אתמול צוה לתלות אחד מבעלי מלחמות שהיה לו אח בינינו ושלחנו שמה מאתנו ששה אנשים לבקש על נפשו בעבור כבוד אחיו והשיב לנו בחרי אף לאמור לכו אל בית תפלתכם ואל תדברו לי מאומה. כי מי אשר יבקש בעדו יתלה גם כן אצלו. ותלה הבעל מלחמה.

בכן הלכו הקצינים מאתם בפחי נפש והלכו אל שאר שרים וכתבו אליו כתבים רבים עד אשר ראש אחד בשמו גראף גענעראל, והוא שני לו. עשה פשרה שיתנו כופר נפשו עשרת אלפים זהובים:

ובין כך צוה שילך התליון להאיש אל התפיסה ויוליך עמו שם את שני הכלבים ויאסור האיש בעבותות, ידיו על גבו וכן עשה: וישב שם יתר משתי שעות ידיו אסורות והכלבים אצלו עד שבא הפרפאס וצוה להתליון שיתירו ידיו וגם ילך לביתו עם הכלבים אמנם יהיה עוד בבית האסורים עד כי יתנו היהודים את כופר נפשו: וכן ישב שמה כל יום ד׳ וכל הלילה ההוא. למחרתו ביום ה׳ לעת ערב הביאו הקצינים המעות במטבע טובה טאפפעלגולדין וכדומה וכאשר באו אליו שאל אותם באיזה מטבע הביאו והשיבו אותו במטבע הנ״ל. והשיב אותם בחרון אפו קחו המעות הזה אל בתיכם והביאו הסך הזה במטבע ג׳ צלמר עשרה

אותו האיש להשר רודאלף וואלדשטיין אשר היה באותו הזמן שר העיר במקום הדוכס. והוא היה איש מהיר במשפט ודן דיני נפשות בהרף עין. כמה וכמה בעלי מלחמות נתלו בקרב ימים אשר הוא פה עמנו. ותכף ומיד שלח ליהודים שיבואו הקצינים לפניו בלי איחור ועיכוב. ואז הלך כ׳ יעקב לפניו. אזי אמר לו בחרון אף שלמחר יום ב׳ יבוא אליו אותו האיש אשר קנה הגניבה. בכן נתועדו הקצינים ראשים כלם יחד כדת מה לעשות ונתיעצו שילך שמה כ׳ יעקב יגיד לו שאין אנו יודעין מי הוא הקונה כי אותו האיש הניח הגניבה בפני השמש ואמן הקהלה ומושבע הוא שלא יגיד לשום אדם, כדי שכל מי שיקנה גניבה יחזיר אותה להשמש, ובאם ידאג שיגיד אזי לא יניח ולא יחזיר שום דבר: בכן הלך אצל השר לדבר כדברים האלה: מיד נתמלא השר רוגז ונשבע שאם לא יבוא למחר ביום ג׳ קודם צהרים לפניו או יתלה אותו על העץ ומיד בפניו צוה את הקוסטינר אשר יכונה בלשונם רעגימענטסשולטיים שיצוה מהרה לקרוא את כל האומנים לעשות עץ אצל הגבלין שקורין שינדרבערג שיהיה מוכן ומזומן למחר בצהרים כי היהודים אינם ראוים לתלות על עץ המוכן לבעלי מלחמות: והקצין כ׳ יעקב בא לביתו סר וזעף ועשה ועד מהקצינים ראשים וטובים והאלופים בית דין מורה שוה ונשאו ונתנו בדבר עד כי עלתה ההסכמה ביניהם שלא יביאו את האיש בעצמו, אך ורק יביאו אותי שמה אולי יתקרר דעתו:

בכן בהשכמה ביום ג׳ צוו הקצינים שיתנו את כ׳ יוסף הנוכר הקונה אל בית האסורים שקורין קעצל[1]) כדי שבאם לא יתרצה בי ויגזור להביא האיש שקנה שיהיה מוכן להם: ולקח הקצין כ׳ יעקב אותי עמו, ובאנו יחד לפני השר: ומיד בראותו אותי אמר לכ׳ יעקב אתה נצלת מהמיתה ומהתליה ואותו החבל שנלקח ממך יושם על האיש הזה: הזה האיש אשר קנה הגניבה[2]). והשיב לא אדוני כי לא אוכל לידע מי האיש רק הוא השמש המושבע: אזי אמר לי בחרון אפו תדע שלמחר קודם חצות יתלו אותך על העץ אשר הוכן לך: ואמרתי לו בי אדוני למה ועל מה חרה אף אדוני, הלא נעשה כדבר הזה בימי רודאלף הקיסר שנגנב הגביע שלו והונח גם כן לפני ואני החזרתי אותו להקיסר שופט ולא בקש לכפות אותי להגיד מי הוא האיש אשר קנה: אז חרה אפו מאד וכאשר ראיתי חרון אפו אמרתי אל ירע אדני הנה אגיד לכ׳ יעקב והגדתי לו בפניו. אז אמר לכ׳ יעקב ראה גם ראה להביא את האיש אלי תוך שעה אחת או אתן אותך לתלות. וכאשר שמע את הדברים האלה רץ מהרה לעשות דרכו ולהביאו. וכאשר הלך רציתי גם אני לילך עמו, ואז גער לי בגערה גדולה: אנה תלך הלא אצוה עליך לתלות אותך והרים קולו לקרות לו שר בית הסהר הנקרא פרפאס וכאשר בא הפרפאס שאל אותו האם הוכן העץ ואמר הן אז אמר אל הפרפאס קח את האיש הזה ותן אותו אל בית הכלא שקורין שטאקהויז והסגירו בכבלי ברזל ברגלים ובידים ולמחר יתלה אותו:

כששמעתי נפלתי על פני וכרעתי על ברכי ובקשתי ממנו בבכי לפטר אתי

---

1) Carcer.

2) המחבר היה יותר מלי שנים ספרא ואמן הקהל עיין לקמן. המו״ל.

כי באורח חיים סי׳ ר״י״ח כתוב בוה״ל הרואה מקום שנעשה שם נס ליחיד אינו מברך אבל הוא עצמו מברך וכל יוצאי ירכו ג״כ מברכין.

לקיים את המצוה הזאת כתבו אחרים שהצילם ה׳ מיד אויבהם בפלא כתבים ומגלות וקבלו עליהם ועל בניהם אחריהם ימי פורים למען יקראו בזמניהם מגילות בית אבותם.

כזאת גם לפנים נודעו מגלה אחת או שתים ובהן מגלת איבה של הגאון הגדול בע״ה״מ תוספות י״ט.

ועתה באתי גם אני להפ״ך ברבים לכבוד אדוננו מורנו אב ונשיא לקורות בני ישראל מגלת בית אב אחת שנקראת במשפחתי זה רסה שנים בכל ליל כב טבת ואברכה את כל קוראה שיבלו ימיו בטוב ובנעימים ושובע שמחות ממעון הברכות.

פה פראג בח׳ אלול כה תברך לפ״ק

המוציא לאור

העתק הכתב והמכתב לחוקי שכתב לו אדוני אבי ביום הציל ה׳ אותו מיד כל איביו ומכף מעול וחומץ · ואלה הדברים דברי הברית והחסד לתת שבח והודיה לשמו הגדול על כל הטובות שגמלנו · כן יגמול עלינו ועל כל בית ישראל ויציל אותנו מיד כל הקמים עלינו · אמן ·

בראש נגנב מבית הדוכס ליכטן שטיין[1]) קלעים ממשי הנקראים דאמאסקי פירהענג בהיותו בעיר ווינא והשר אשר על ביתו צוה להכריזן[2]) בכל בתי כנסיות כן עשינו: ובאשר הכרזתי אותן ביום ה׳ י״ז טבת ש״פ״נ לפ״ק העבר תכף אחר יציאת בית הכנסת בא אלי כהר״ר יוסף בן כהר״ר יקותיאל טיין חתן שמערל קצב והביא לי אותן ואמר שקנאם משני בעלי מלחמות. ואז הגדתי הדבר לקצינים ראשים וטובים והתיעצו כדת מה לעשות ועלה עצתן שהקצין כהר״ר יעקב תאומים ראש הקהל יקח אותן ויחזירם להאיש אשר על בית הדוכס, והוא היה ביום א׳כ טבת. בכך הלך כ׳ יעקב הנזכר והחזירם. ולקחם מידו בפנים יפות ושלחו אותו בשלום בדברים טובים. ומיד כשהלך כ׳ יעקב לדרכו הלך

---

[1]) הוא השר קארל ליכטן שטין אשר הקים אותו הקיסר בשם Alter ego תחתיו של ממלכת בים בשנת ש״פ״א ל״פ״ק. — המו״ל.

[2]) בבי״א׳ לשמוש חזן ב״ה״כ מייזל מצאתי טופס ההכרזות כאלו וז״ל: בב״ך של מעלה ובב״ד של מטה על דעת המקום ב״ה ועל דעת הקהל אנו גוזרין בחרם חמור על כל איש ואשה, בחור או בתולה, אשר ידעו רמז או רמיזה מגניבת או מאבידת מכל מה שהכריז השמש יבוא ויגיד ל״פ״ב״פ ואם לא יגיד ונשה עונו לא יאבה ה׳ סלוח לו כי אז יעשן אף ה׳ וקנאתו באיש ההוא או באשה ההיא ורבצה בו כל האלה הכתובה בספר התורה הזה ומחה ה׳ את שמו מתחת השמים והבדילו ה׳ לרעה מכל שבטי ישראל ככל אלות הברית הכתובה בספר התורה הזה ושארית ישראל יהיו נקיים וא״א ע״כ״ל. — המו״ל.

מגלת פורי הקלעים

(פירהענג פורים)

לזכרון ולמשמרת לדורי דורות, לבניו ולצאצאיו להורות, בהגיע ימי פורים האלה (שהוא בליל כ״ב טבת) לקרות המגלה הלזו בשמחה ובמשתה כפי מסת ידם וכיד ה׳ הטובה, כאשר כתבה ביום ג׳ כ״ב טבת שפג לפ״ק החסיד האלוף המרומם מהור״ר חנוך חכם וסופר ז״צ״ל בן החסיד כהר״ר משה ר׳ העני זצ״ל אש בעל המחבר ספר מוסר הנקרא ברנטשפיגל:

נעתקה מכ״י אשר מרשה בידי

מאתי

הק׳ **אברהם צבי קיש**

רב ודרשן בבהיכ כויול, חד מדייני קהל עדת ישורון בעיר ואם בישראל פראג המעטירה, נין ונכד לבעל המחבר.

אחד מהעמודים אשר קורות בני העמים נשענו עליהם, ואשר חכמים יודעי העתים ילכו אחריהם לחפש ולמצא גם שברי לוחותהם בתלי עולם, הם ספרי זכרונות אשר נמצאו כה וכה במשפחות להגיד לבני בניהם אחריהם כל הקורות את אבותם במחלפות הזמנים:

אכן בבני עמנו ספרי דברי הימים כזאת הנכתבים למשפחה ומשפחה היו יקרים מאד בימים ההם • כי אבותינו היו נדחקים ונלחצים, היו יגעים למצא לחם לאכול ובגד ללבוש ולא היה להם רוח לעשות ספרים כאלו מקוצר רוח ומעבודה קשה: בכל ויום יסורים חדשים מצאום וגזירות באו עליהם אשר לא ידעו אבותם:

לכן זכרו בכל עת ימי קדם, ימי זיום והדרם, ימי רוח והצלה, ימי גדולת עמם ותורתם הקדושה, וגם קוו לעתיד לבוא שה״ש״י יגמול טוב לבני קדושיו שומרי מצותיו ויעניש לרשעים המעבידים אותם ומבקשים לאבדם בפרך: אך ורק לימיהם אשר הם גרו על הארץ לא היה להם זכרון: קורות הימים הרעים ההם לא עלו במחשבות בניהם כי מפני צרות החדשות מהרה נשלכו אל ים ההשכחה אשר משם לא עלו על לב איש מבקש זכרון לראשונים:

אך גם בזאת צדקתם עומדת בעדנו ויש זכר לצדיק מאמונתו: ואם גם לא עשו ספרים לספר תהלתם ולהעל זכרונם בלב צאצאם הרשימו אחדים מהם הקורות אותם בכתב לזכות דורי דורותם במצות:

בעשרה ושדו ליה אשרא פי' שריתא והיא קורה, כדמתרגם בטלל שרותי (תה):

שות בפ' הגוזל ומאכל (תו) בגמרא הגוזל שדה. הדיא שיתא:

ת

תלמי אד"ו בתוס' מקוות (תז) מעין היורד לתלמי ומן תלמי לבריכה ראשונין ראשונין [הרי אלו פסולין] (תח) מפני שהן נשאבין, ובס' (תט) ההלכה עוד התלם והבקעה שהי' מים צפין על גבם מטביל בהן על רום כקליפת השום, ועל רוחב נשפי הגור (תי) פי' תלמי ותלם מקום מרווח ועמוק כמעט בארץ כמו בקעה והמים נמשכין מן המעיין ונקווין שם ומתקבצין עד כדי בריכה ואחר כך נוטל את הפקק שבין התלם והבריכה והן שותתין ויורדין לבריכה:

תם ונשלם שבח לבורא עולם.

מלת שריתא ובמקום דהוא שיטה צ"ל דהוא שריתא והמאמר שהבי"א הוא בגמרא עירובין ק"ב ע"א. ושם הג' דהוא שריתא דהוה בי רבי פרת דהוה מדלו לה בי עשרה ושדו לה אדשא.

(תה) כוונתו בצל קורתי תרגם בטלל שירותי וכן הביא רש"י שם.

(תו) הוא בב"ק קי"ז ע"א דהוא שותא דהוז מגצי סלה בי תרי פירש"י שותא מכמורת להנים או לחיות ע"כ ועיין באוצר המלים של החכם החוקר הגדול מהר"י לעווי ערך שותא שמפרש מלשון שתי וערב.

(תז) הוא בסוף פ"ד.

(תח) הרי אלו פסולין הוספתי.

(תט) הבוונה ובסוף ההלכה עוד. ר"ל נמצא עוד ובכ"י קאמבריטש בטעות עור ולפנינו בתוספתא המלות „התלם והבקעה שהיו" חסרים ומתחיל מים צפין על גבי ויש נוסחאות על בי: גם נוסף בתוספתא שם כל שהן ויש נוסחאות כל שהו.

(תי) כ"ה נ"כ בטעות בכ"י קאמבריטש וצ"ל כשופפרת הגור:

קלוסים אד"ו בוי"ר פ"ז אר' לוי נימום (שצד) הוא וקוליסים (שצה) כל מי שהוא מתגאה אינו נידון אלא באש כו', הן המנויין (שצו) פנחס המלביש, פי' שהוא מלביש כהונה גדולה, מעשה בכהן אחד שהלביש לאיסטרטיוט אחד ונתן לו שמונה זהובים, ואית דאמרי י"ב יהב ליה:

ש

שפי אד"ו באגדת שמואל (שצז) וירם הטבח את השוק והעליה ר' אליעזר אומר שוקא ושופא, ר' לקיש אומר שוקא וניטא (שצח) ורבנן אמרין שוקא ואליתא:

שתות (שצט) אד"ו כי זה שפירשו הגאונים ואיסתבר ליה לרבינו הרב במימרא דשמואל (ת) דאוקמנה באמנה אין נכון ואסור הוא לגבי אמנה אמרו לא יחשוב את המנה בשוה ואת הרע באמנה וסתמא תני בשויו אפי' פחות משתות והאיך ישנה בדיבורו לשקר בהוסיפו שתות על עיקר ויטעה את הלוקח ולא אמר שמואל אלא בדברים ביש בהן חיי נפש שלא ישתכר יותר משתות להוקיר את השער ואמטול דכי אסמיכו ליה בגמרא בריתא דאוצרי פירות (תב) ודמוה לה ואשמיענן שמואל דעד שתות שרי להשתכר ולא אתי לאפקועי תרעא ופחות משתות נמי לאו עצר טובה ולהכי אקשי לי בהך דרב יהודה היכי דרוח פלגי שתות רוח (תג):

[שריתא] (תד) (דהוא שיטה) [ההוא שריתא] דהוה כר' פרת דהוה שקיל לה

(שצד) בכ"י קאמבריטש בטעות עמום הוא.

(שצה) לפנינו נימום קלוסים הוא ובערוך ערך נמם הבי"א המאמר הזה נומום הוא וקילוסין הוא. והוראת מלת נומום ידוע שהיא יונית νομος ופי' חוק ומשפט. וקלווס ג"כ יונית κελευσις ופי' גזירה וציווי (בעפעהל געבאטה) ור"ל חוק וגזירה הוא.

(שצו) כאשר לפנינו כ"ה גם בכ"י קאמבריטש וכל מעין יחוה שהסיום הזה מן הן המנויין אינו שייך כלל למאמר שלפניו ואין חבור וקשור בינידם. ואין ספק שהמאמר הזה מקומו בין הערכים באות א וחסר התחלת הערך אסטרטיוט גם יש לתקן וכ"צל הן הממונין כו' ופנחס על המלבוש [שקלים פ"ה י"א] פי' [בירושלמי סוף הי"א] שהיה מלביש בגדי כהונה גדולה מעשה בכהן אחד שהלביש לאיסטרטיוט, אחד ונתן לו שמונה והובים אית דאמרין תרין עשר יהיב ליה ע"כ לשון הירושלמי ובירושלמי הנדפס בש"ס בבלי הגי' לסרדיוט והיא לישנא קלילא מן אסטרטיוט והמלה יונית στρατιωτης. אבל בירושלמי שקלים נאמר לנכון לאיסטרטיוט וראיתי בכ"י קאמבריטש במקום מעשה בכהן בטעות מעשה בכ"ד וכן במקום ואית דאמרי י"ב יהב לי' בשם ואית דאמרי י"ד יהב ליה צ"ל י"ב יהב ליה.

(שצז) הוא בפי"ד ונשנה גם בירושלמי מגלה פ"א ה"יד (דף ע"ב ע"ג) ושם הגי' ר' שמואל בר נחמן אמר שקא ושופה (במקום לפנינו הוא בשם ר"א) ר"י אומר שקא ואליה (במקום לפנינו בשם רבנן) ר' לעזר אומר חוה ושוק (במקום לפנינו ר' לקיש שוקא וניעה) ועיין בבלי ע"ז כ"ה ע"א הוא ג"כ כמו בירושלמי ופי"רשי שופי כף הירך הסובב עצם הקולית. וראיתי בכ"י קאמבריטש מתחיל הערך בטעות במלת דאוו.

(שצח) צ"ל וניעה וגם בכ"י קאמבריטש בטעות וניטה.

(שצט) בכ"י קאמבריטש מתחיל הערך בטעות במלת דק ר"יק וצ"ל שתות.

(ת) הוא בגמרא ב"ב צ' ע"א.

(תא) צ"ל את היפה וכ"ה לנכון בב"מ נ"א ע"ב.

(תב) הוא בגמרא ב"ב שם צ' ע"ב.

(תג) עיין בערוך ערך שתות ודברי המחבר נכונים.

(תד) בב' כ"י גם בכ"י קאמבריטש מחובר זה למאמר שלפניו בלי הפסק ביניהם והצגתי מלת שריתא בראש כי הוא ערך בפני עצמו ואינו מחובר כלל למאמר שלפניו. ורצה לבאר

נוסחא אחרת קרח (שפו) של מימי רגלים [ואלו הן] אדם קין בלעם חוקיהו, אדם במפורש ביה, קין אי הבל אחיך ויאמר לא ידעתי השומר אחי אנכי. בלעם מי האנשים האלה עמך ויאמר בלעם אל האלהים בלק בן צפור וגו׳ חוקיהו מארץ רחוקה באו אלי מבבל. אבל יחזקאל נמצא בקי מכולן. בן אדם התחיינה העצמות האלה ויאמר ה׳ אלהים אתה ידעת, ויש לשאול והלא משה רבינו כתב ויאמר ה׳ אליו מזה בידך ויאמר מטה, ולמה לא אמר כיחזקאל ומה שנה מאילו [צ״ל שאילה] ואת היתה לרבינו יצחק הרב בן רבינו בנבנשתי הרב נרבוני ואמר יש לשאול כך והתשובה שמעתי מחכם אחד ר׳ יוסף הדרשן שמו ואמר מפני מה אמר משה רבינו מטה ולא אמר מקל או שבט אלא רוח הקודש נצנצה בפיו לומר מטה על שם מטה עוזך ישלח ה׳ מציון מטה בגימטריא ד״ן אמר משה לפני הקב״ה אותה הבטחה שאמרת וגם הגוי אשר יעבדו דן אנכי והתחלת לי עכשיו לזכרה ובאמרך אלהי אברהם אביך הרי לשון אנכי שנגלת לי אבל לשון דן לא שמעתי והיינו דקאמר לו מטה, כלומר על אותו דבור אני מחזיר ולו אני צריך והיינו דאמר ליה מטה, ומשום זה הרמז שצורך גדול בו ולא יקשה מה שהשיב משה, וטעם יפה היא והקושיא תתפרק מאליו:

קרוז אד״ו בפסיקתא דרב כהנא בפסקא שובה (שפז) העצב נבוה נפוץ אם כלי אין חפץ בו ר׳ חמא ב״ר חנינא (שפח) אמר כקרוז של מי רגלים (שפט) רב שמואל בר נחמני אמר ככלי של מקוזי דם, פי׳ קרוז כלי השתנת מים:

קורמל אד״ו בתוס׳ נגעים (שצ) איזה ירקרק שבירוקין ר׳ אליעזר אומר כשעוה וכקורמל (שצא):

קליא אד״ו בגמרא דהכל מערבין (שצב) אמר רב חלקיה בר טובי מערבין בקליא [בקליא ס״ד] אלא אימא בירקא דקוליא (שצג):

בסוף ואולי היתה הגי׳ לפני המחבר קרוזם והיא המלה היונית κρωσσός ופי׳ מין כלי מיוחד למי רגלים עיין ערוך ומוספי ערך כרוז במקום לפנינו במדרש ו״ר פי׳ אלת ה׳ כבדין של מי רגלים היתה הגי׳ הנכונה לפניו ככרוז של מי רגלים. ועיין פסיקתא שובה ובהערה קי״ו ושם במקום כבדין צ״ל ככדין.

(שפו) אולי צ״ל ס״א כרוז עיין בהערה שלאחריה.

(שפז) הוא בפסיקתי לפנינו דף קסג ע״א וכן נשנה בוי״ר פ׳ אות ה.

(שפח) עיין בפסיקתא שם הערה קטו שגם בכ״י אקספארד ופארמא הגי׳ ר׳ חמא כמו שהביא המחבר.

(שפט) בפסיקתא הגי׳ ככלי של מימי רגלים וכ״ה בכ״י אקספארד ופארמא ובילקוט, ובמדרש הגי׳ ככדין והעירותי שם שצ״ל ככרוז וכן היתה הגי׳ לפני המחבר בכ״י שהי׳ לפניו קרוז בקו״ף.

(שצ) היא בפרק א.

(שצא) כ״ה גם בתוספתא הוצאת צ״מ כשעוה וכקורמל ובדפוסים אחרים וכקורמן ובתוספתא עם פי׳ הגאון כשעוה וכחלמן ולדעתי נכון להגיה כשעוה וכרכמין מלשון מקרא נרד וכרכם ומזה בדרז״ל שדה שהיא מלא כורכמין (ירושלמי ברכות פ״ב ה״ט) וכן קורכמא רישקא (ב״מ קז ע״ב) ומזה נתכרכמו פניו פי׳ נשתנה פניו למראה ירוק (גטלב).

(שצב) הוא בערבין כ״ח סע״ב.

(שצג) המחבר לא מבאר הוראת המלה רש״י כתב קליא קלח של עשב וקשה כעץ, וכבר מובא המאמר הזה בערוך וכתב קליא Kali הוא עשב שורפין אותו ונותנים אותו בבורית ורוחצים ידיהם ע״כ ועיין במוספי ערך נתר שכתב פי׳ קלי בלשון ערבי מין עשב אשר מאפרו עושים זכוכית וגם מערבים אותו בשמן ועושים בורית לכבס הבגדים.

מדור העמים תולין, ר׳ יוסי בר יהודה אומר שורפין, ובתחלת המשנה (שעג) הזאת ששנינו האסטונית אין בהם משום מדור גוים, ובתוספתא פי׳ אלא א״כ דר בתוכה (שעד) ובמשנתינו שנו (שעה) רשב״ג אומר עיר גוים שחרבה אין בה משום מדור גוים, ובתוספתא פי׳ כי יחיד הוא ורבים חולקין עליו ושנו בלשון סתם מדור העמים אע״פ שחרב! הרי זה טמא וכיון ששנו במשנתינו מורח קסריון [ומערב קסריון] קברות ומורח עכו הי׳ ספק וטהרוהו חכמים שנו גם כן רבי ובית דינו נמנו על קיני וטירוהו, ופי׳ בתוספתא איזה מורח קסרין כנגד טטרפלין (שעו) שלה ועד כנגד בית הגת [שלה] העיד ר׳ יהודה הנחתום על סטראן (שעז) המורחי שהוא טהור והשאר כולה טמאה משום ארץ העמים, ואיזה מערב קסריון מנגד קורם שלא גובר בן שאול ועד סוף החומה הישנה (שעח) והשאר כולה טמאה משום ארץ העמים, וטמאה זו שחשו לה במדור העמים שדרו בארץ ישראל משום שני דברים משום עפר ארץ העמים שמביאין לשם, ומשום טומאת עצמות אדם. ובענין בדיקה שנו בתוספתא (שעט) כיצד בודקין [מדור] העמים, ישראל נכנס תחלה ואחר כך כהן ואם נכנס כהן תחלה אע״ג שמצאו רצוף בשיש (שפ) או בפסיפס (שפא) טמא:

קסטלין אר״ו בתוס׳ מקוות פ״ד קסטלין המחלק (שפב) מים לבריכות אם היה נקוב כשפופרת וכו׳:

קפלט אר״ו בפ׳ מציאת האשה ירושלמי במשנת אלו מציאות שלא בכתב (שפג) היוצא בקפלטין שלה אין בה משום יוצא וראשה פרוע (שפד):

קרודם אר״ו דב״ר פי״ט ויקרא ה׳ אל האדם ויאמר את קולך שמעתי בגן ארבעה הקיש הקב״ה על קנקן ומצאן קרודם של מימי רגלים (שפה)

(שעג) אהלות שם פי״ח מ״ט.

(שעד) התוספתא מובא גם בר״ש במשנה שם.

(שעה) שם במשנה דאהלות.

(שעו) וכ״ה בתוספתא הוצאת צ״מ. ויותר נכון להגיה מטרפולין וכן מצאתי בהר״ש שם.

(שעז) בתוספתא בהוצאת ה״נל הגי׳ על סטיו וכן הב״א הר״ש ובדפוסים אחרים הגי׳ על ספונו, ויש נוסחא על צפוני.

(שעח) המאמר ואיזה מערב קסריון כו׳ עד החומה הישנה חסר בתוספתא לפנינו. והלשון שהבי״א המחבר בלתי מובן וראיתי בכ״י קאמבריטש ואיזהו מערב קסרי״ן מגגד קודם של אנודר בן שאול ועד סוף החומה הישנה גם הלשון הזה אין לו שחר. ונשתבש ואין להם פתרון.

(שעט) שם באהלות פי״ח.

(שפ) בתוספתא בשי״ף. ובכ״י קאמבריטש נתחברו המלות בשייש או ונעשית מלה אחת כשישאו.

(שפא) בתוספתא בפשיפש ובכ״י קאמבריטש בטעות כספיסם.

(שפב) יש לתקן שצ״ל המקלח וכן ראיתי בתוספתא באיזה דפוסים תר׳ זרם (איוב כד ח) קלוחיא ועיין ערוך ערך קלח גם בתוספתא במקום לכרכין צ״ל לברכין מלשון מקרא בר״כת מים וכמו שהי׳ לנכון לפני המחבר לבריכות והוראת מלת קסטלין היא מלשין רומי castellum ופי׳ בריכה לפני המעין וכ״כ המוסף.

(שפג) צ״ל אילו יוצאת שלא בכתובה.

(שפד) המחבר לא מבאר הוראת המלה בעל ק״ע כתב בקפלטין שם בגד דק, והפ״מ כתב היא המטפחת שעל ראשה ונעלם מהם שהיא מלה רומית capillatio ופי׳ פאה נכרית (פריקע) וכ״כ המוספ׳.

(שפה) לפנינו במדרש ומצאן קנקן של מימי רגלים וכן מובא בילקוט מלכים רמז רמ״ה בשם המדרש ובמדרש במ״ר פ״כ אות ו קרון של מי רגלים ובכ״י קאמבריטש הגי׳ קרודם במ״ם

לזה וכו׳ ואותה (שנח) בתוספתא נגעים פ״ה ובפירוש הגאונים (שנט) קיטי סתר בטיית (שס) כדאמרינן לענין סוכה (שסא) עשאה בקיטונות (שסב) [ופי׳] פספסין אבנים קטנים כחותם של טבעת, כדאמר בגמרא עד שישברו פספסיהן (שסג) ובהן רצופין בארץ ישראל חצרותיהן ובתיהם וכדומה להם בעניין בגדים, וקני תוב מדור בטיית (שסד):

קלנדיא אד״ו בוי״ר פ״ה השותים במורקי יין רב אמר קלנדיא (שסה):

קמריטום אד״ו בחוית בפ׳ יפה את רעיתי תני בשם ר׳ חייא (שסו) כמין קמריטום היו העגלות כדי שלא יהיו כלי שרת מתבקעין, וזה שאמר הרב קמרוסתא בלא טעם „שלא [ישלוט] בו העין״ חדוש הוא (שסז):

קיני אד״ו סוף (שסח) מס׳ נגעים (שסט) במשנת. ר׳ ובי דינו נמנו על קיני וטיהרו, פי׳ מדינה היא ושמה קיני (שע) כמשקל בני קיני חותן משה, וטהרה זה שטהרה לעניין תרומה משום מדור העמים (שעא), כדתניא בתוספתא (שעב) על

(שנח) צ״ל וכן איתא וגם בכ״י קאמבריטש בטעות.
(שנט) כוונתו לפי׳ רב האי גאון לטהרות נגעים פ״א.
(שס) בכ״י בטעות קיטי סתר בנוית צ״ל בטיית ובכ״י קאמבריטש קיטיסתך בטיית יש לתקן קיטי סתר בטיית כמו שהוא לנכון בפי׳ רב האי גאון שם והוראת המלה סִתְר בערבי ווילן פרוכת עיין בית תלמוד שנה חמישית צד 218.
(שסא) הוא דברי רב האי גאון שם ומציין שם „סוכה ח׳״ ולא אידע לאיזה מאמר כוונו המגיהים בציון הזה ולדעתי כוונת הגאון לירושלמי סוכה פ״א ריש ה״ד תני תולה בה קיטיות כשירה ועיין מ״ש בפסיקתא פסקא שור או כשב הערה כ״א.
(שסב) צ״ל עשאה בקטיות כמו שהוא בדברי הגאון שם.
(שסג) המלות האלה כדאמר בגמרא עד שישברו פספסיהן הוסיף מדנפשי׳ וליתא שם בדברי הר״דג וכוונתו למאמרם סנהדרין כ״ה ע״ב ומן ובהן רצופין הוא בפי׳ הגאון שם וכן מובא בערוך ערך פספס ג׳ בשם פי׳ אחר והם דברי הרה״ג וידוע שרוב פי׳ הערוך למלות מסדר טהרות לקוחים מפי׳ רבינו האי גאון ז״ל בפי׳ לטהרות אשר זכינו לאורו ונדפס בבערלין תר״ט.
(שסד) בכ״י קאמבריטש וקיני תוב מרור בטיית, ובפי׳ הר״דג שם וקיטי תוב מודנר בטיית, ועיין בבית תלמוד שם שצ״ל תְוב מְדַנר.
(שסה) לפנינו הגי׳ קלודיא והמ״כ הביא קלוריא ופי׳ באוצר ששם מוכרים היין וגם בילקוט עמ״ס רמז תקמ״ה הביא המאמר מו״ר וגרס קלוריא ויש להעיר בילקוט שם ורבנן אמרי בכוסות שאין בדם זכוכית יש לתקן כוסות שיש להן זרבובית עיין ערוך זרבוב.
(שסו) לפנינו בשם ר׳ נחמיה.
(שסז) עיין בפסיקתא פסקא ויהי ביום כלת משה הערה קמ״ד ותראה שדברי הרב בעל הערוך נובעים מדברי רבינו האי גאון ז״ל על טהרות כלים פט״ז מ״ז וז״ל ואמרו רבותינו שפי׳ צב קמרוסתא, שהוא קובה שלא ישלוט בו העין והוא בצבים, וכוונתו לבאר הוראת מלת קמרוסתא שהוא קובה (ר״ל בנין מקוטר כעין קובה [געוועלבט]) שלא ישלוט בו העין ובפסיקתא שם בהערה שלי דברתי ברחבה ע״ש.
(שסח) בכ״י קאמבריטש מתחיל הערך באותיות גדולות קינוש רוסיף וצ״ל קיני אד״ו סוף ומלת סוף מוסב למטה.
(שסט) צ״ל סוף מס׳ טהרות.
(שע) מדינה איננה רק היא כפר למזרח לוד וז״ל בעל תב״הא דף ע״ו קני סוף מס׳ אהלות נמנו על קיני עד היום למזרח לוד בערך שעה א׳ הכפר עיין ק״ני וסמוכה אליה נמצא המערה דלוד אשר נטמן רשב״י ובנו והביא שכן בזהר פ׳ תזריע דף מ״ב ע״ב כפר קג״א במערתא דלוד וכן בהקדמת תיקוני הזהר ר׳ שמעון עול לי׳ וערק למדברא דלוד ואתגני׳ בחד מערתא הוא ור״א בנו, וראיתי במעריך ערך קיני הביא וז״ל נמנו על קיני וטיהרוה עד היום נקרא כפר קיני קרוב לצפת.
(שעא) והרמב״ם כתב שהי׳ מקום שהחזיקו בו טומאה מקברות מתים והם חקרו עליו והתאמת להם שאין בו טומאה וטהרוהו.
(שעב) הוא בתוספתא אהלות פי״ח.

קומידא (שמד) אד"ו אין בין הנודר הנאה ירושלמי אילין עולמתא מכיון דאינון אכלין ושתין מחמת קומידא דיתי עליהון אסור מישאל לון:

קטסין אד"ו בוי"ר פ' ל"ב (שמה) אמר להם כשהייתם בארצכם הייתם נעשים המניות לע"ז הה"ד קול המון שליו בה מובאין קטיסין (שמו):

דוריין (שמז) אד"ו בספרינו אנא בקטנותיה הוה (שמח) וכך אנא גורסין ובנוסחא הבבלית דקינותא ופי' שפירושו הלשונות בקיסות שלו (שמט) היה, ולא בפני חכמים אמר דבר זה:

קנוסטים אד"ו בוי"ר פי"ג (שנ) אל תרא יין אתון נני טלניה ונתקניניה ונעביד לה קנוסטים, ויהוי דין משקי לי' יומיה ודין משקי לי' יומיה (שנא) ופי' ארוחה (שנב) בטיית טבא:

קטפרופטום (שנג) כביכול ה' כגבור יצא (שנד) פי' מזויין בכלי זיין:

קטופס אד"ו בוי"ר פ"ה עברו כלנה זה קטופס (שנה):

קיאטיות אד"ו בוי"ר (שנו) וסרוחים קיאטיות משופעות כמה דתימר וסרח העודף (שנז):

קיטי אד"ו בנגעים פי"א [מ"ז] קיטי שיש בה פסיפסן צבועין ולבנין פורשין [מוה]

(שמד) הוא הוא המאמר שהביא בערך קורמידא ובטעות הביא עוד הפעם. וכן הוא ג"כ בכ"י קאמבריטש ועיין מה שהעירותי בהערה שליט.

(שמה) צ"ל פל"ג.

(שמו) ס"פא דקרא דורש שם מובאים סבאים (יחזקאל כג מב) ולפנינו שם מובאים קאנוסין סבאין דחיין וגם כאשר הוא לפנינו קשה לפרש המלות קאנוסין דחיין.

(שמז) התחיל במלת דוריין באמצע אות ק' ולא הביא במאמר הזה מאומה אשר המלה בתוכה וברור אצלי שהמלה דוריין מוסב למעלה לסוף ערך שלפניו וצ"ל דחיין כמו שהבאתי בהערה שלפניה ופה חסר מלת קטנותא שהיא התחלת הערך וכן היא בן עם הטעות גם בכ"י קאמבריטש.

(שמח) צ"ל אבא בקטנותיה הוה וכוונתו למאמר הבבלי גיטין כ"ט ע"ב אמר מר בר רב אשי הא דאבא דקטנותא היא.

(שמט) צ"ל בקטנות שלו וכן כתב רש"י דקטנותא היא בקטנותו אמר אבי שמועה זו ש"ש להשיב עליה.

(רנ) צ"ל פי"ב.

(שנא) הלשון משובש ובכ"י קאמבריטש ג"כ בטעות מתחיל התחלת הערך במלת קנוטסים והגי' אל תרא יין אתון בר שלניה ונתקניניה ונעביר לה קטסים ויהוי דין משקי לי יומיה ופי' ארוחת בטיית טבה וגם הלשון הזה משובש ולפנינו במדרש שם פ"ב אות א השמיטו המדפיסים כל זה ולא נמצא כאשר הביא המחבר גם לא המלה ושם איתא עבדון בינ"הן תקנה כל חד וחד הוה משקה ליה חד יומא.

(שנב) בכ"י קאמבריטש ארוחת.

(שנג) בב' כתבי יד מחובר הערך הזה למה שלפניו ובאמת הוא ערך בפני עצמו.

(שנד) המחבר לא רשם מקום המאמר והוא במדרש חזית פ' לסוסתי. וצ"ל יצא פרעה קטפרקטום כביכול הקב"ה כן שנאמר ה' כגבור יצא והמלה יונית καταφρακτης ופי' מזוין בשריון קשקשים מברזל כ"ש המוספי וגם לפנינו בטעות קטפרטקים וצ"ל קטפרקטים.

(שנה) נוסחא משובשת היתה לפניו וצ"ל זו קטיספון וכן במדרש ב"ר פל"ז וכלנה קטוספון וכן תרב"ע בראשית י' י' והיא עיר Ctesphon על נהר חדקל.

(שנו) הוא בפ"ה.

(שנז) צ"ל וסרוחים על ערסותם אלו קטיות משופעות שהי' לכל אחד ואחד כמ"דא יבי"ת העודף והוראת המלה וילון.

חשובה ממבחר הקורות המצויירות, שפי׳ כרב אשי (שכח) עצמו מחק קורה מצויירת בצלמים וחייבו רפרם דקימא לן כר׳ מאיר דדאין דינא דגרמי ממעשה דריש לקיש דאחוי דצרא (שכט) לר׳ אלעזר וכו׳ בהגוזל קמא (של). ואמר הגאון זה לא [תכן] לחייב את השורף (שלא) אלא אחר כמה דקדוקין שמראין כי בשריפתא אבד הממון שנמצא הוא גורם ודאי, ואין מקבלין שבועות בעל השטר (שלב) על מה שהי׳ בו אם לא האמינו דבעי׳ דאמימר עשו תקנות נגזל במסור אמר ליה לא איפשיטא דמקילין על הנתבע, ובתחלת הכונס צאן לדיר (שלג) תניא ר׳ מאיר אומר (שלה) וחייב בדיני שמים (שלו) הכופף והפורץ השובר (שלז) והיודע, ואקשינן והו ליכא וכו׳:

ק

קורמידא בפ׳ אין בין מודר הנאה ירושלמי (שלח) אילין עולימתא מכיון דאינון, אכלין ושתין מחמת קורמידא דאית עליהון אסור (משל׳ הון) [מישאל להון] (שלט) א״ר (שמ) אמר צריך היה הרב לפרש יותר (שמא) ותרג׳ חמת תנינים הא כמרת תניניא, ומכאן פירשו הגאונים שתאבד בהן המרה (שמב) ועוד שארס של אפעה במרה הוא, ומקרא מסייע מרורות פתנים בקרבו [איוב כ יד] (שמג) וכך אמר אריסטאלים החכם היוני כי מרה של אפעה ארס גדול הוא ממית לפי שעה:

(שכח) צ״ל ופי׳ שרב אשי עצמו כו׳ ועיין ברש״י שם שפי׳ פי׳ אחר אכפי׳ רפרם לרב אשי ששרף שטר חברו בילדותו וחייבו רפרם לשלם ואנבי׳ מגיה כל מה שכתב בשטר פרעון גמור מן העדית כקורה זו הנבחרת משאר קורות. ולפי זה תראה שפסק הרמב״ם בה׳ חובל ומזיק פ״ז ה״ט השורף שטרותיו של חברו חייב לשלם כל החוב שהי׳ בשטר ועיש בה״גמ ועיין אלפסי כתובות פ״ט דף ק״א ע״ב:

(שכט) צ״ל דינרא.

(של) ב״ק ק׳ ע״א.

(שלא) עיין במרדכי׳ כתובות פ׳ הכותב כי כשורה לצלמי פירש היינו כפי הדמים שנתנו לו ולא כפי מה שהפסידו וכן פ׳ ריב״א ורבינו יונה ודלא כפירש״י והובא ג״כ בהגהות אשרי פ״ט דכתובות סוף ס׳ י׳.

(שלב) עיין ש״ע ח״מ ס׳ שפ״ו.

(שלג) ב״ק נ״ה ע״ב.

(שלה) לפנינו בגמרא תניא א״ר יהושע וכן בתוספתא שבועות ריש פ״ג איתא ר׳ יהושע אומר.

(שלו) קצר בלשונו עיין בגמרא שם.

(שלז) צ״ל השובר.

(שלח) נדרים פ״ד ה״א דף ל״ח ע״ג.

(שלט) לפנינו בירושלמי אילין קומידייא דאית עלידון אסיר מישאל לון עיין בק״ע ובפ״מ שנדחקו לפרש הירושלמי והמאמר סתום ולפני המחבר הי׳ הגי׳ אילין [עולמתא מכיון אכלין ושתין מחמת] קורמידא דאית עליהון. וכן הביא המחבר עוד הפעם המאמר מירושלמי בערך קומידא ואולי שכח כי כבר הביאו בערך קורמידא וגם שם הביא ג״כ הגי׳ כמו בערך קורמידא. והמוסף הביא הירושלמי בערך קומירא בר״ש וכתב פי׳ ביוני κοσμάριον תכשיטין קטנים.

(שמ) הכונה אריך אמר והוא התחלת ערך בפני עצמו ונתחבר למאמר שלפניו וחסר מלת מרה בראש הערך וגם בכ״י קאמבריטש הוא בטעות.

(שמא) צ״ל צריך הי׳ הרב לפרש מרה.

(שמב) הוא במשנה תרומה פ״ח מ״ה. ועיש בפי׳ הרמב״ם שכתב מרה הוא הארס (ג׳יפט) שמקיאין מפ״הם הנחשים בעלי הארס, וגם הערוך בערך מר הביאו וכתב פי׳ ארס של נחש.

(שמג) וכן מוה וקטב מרירי (דברים לב כד) תה״ש לרוח ארסי ממית וכן המרה שבגוף (גאללע) נמצא במקרא כמו ישפך לארץ מררתי (איוב טז יג).

צ

צווח אד"ו צריך [הרב] לכתוב כאן בפ' יש נוחלין (שיג) בגמרא הכותב כל נכסיו לבניו, אמר רב יהודה אמר שמואל הכותב כל נכסיו לאחרים ואמר הלה אי איפשי בהן קנה, ואפי' עומד וצווח ור' [יוחנן] (שיד) אומר לא קנה, ותרצו כאן בצווח מעיקרא כאן ששתק [מעיקרא] ובסוף צווח, ובפרק המביא אשם תלוי (שטו), אמר ריש לקיש הנותן מתנה לחבירו ואמר הלא אי אפשי בה כל המחזיק בה זכה, מתיבי הכותב נכסיו לאחרים והי' בהם עבדים כו' מפורש ביש נוחלין (שטז) ואמטול הכי אמר בהמביא גט תניינא (שיז) לאפוקי מתנה דמדעתה אין, בעל כרחא לא (שיח):

צוברורין אד"ו בב"ר פ' ל"ט למלך שהי' עובר ממקום למקום ונפלה מרגליות מראשו עמד המלך והעמיד פמיליא שלו שם, ועשה צוברורין, והביא מכברות וכבר ופי' כמדומה לי ציבורין צבור (שיט):

צלצח אד"ו באגדה דשמואל (שכ) ר' ינאי ור' יונתן הוו יתבי ואתא חד גברא ושאל לון מהו דין דכתיב בלכתך היום מעמדי [ומצאת שני אנשים עם קבורת רחל בגבול בנימין בצלצח] הלא קבורת רחל במקומו של יהודה (שכא) וצלצח במקומו של בנימן (שכב) אמר ליה ר' ינאי לר' יונתן, [יונתן] אחי אסוף את חרפתי, א"ל למחר הן באין [מקבורת רחל את הולך והן באין] (שכג) ואתה מוצא אותו בגבול בנימן בצלצח [וכו'] צלצח ר' יוסי הגלילי אומר צלצחי של יום [צ"ל צל צח כצחי של יום] (שכד) ר' עקיבא [אומר] צלצח של זקן [שנאמר] ומלכים מחלציך יצאו:

צלמי אריוך אמר צריך הי' רבינו לכתוב בערך זה הוה עובדא (שכה) וכפייה רפרם לרב אשי ואגבייה (שכו) כי כשורא לצלמי, פי' הגאונים (שכז) קורה

(שיג) ב"ב ק"לג סע"ב.
(שיד) הוספתי „יוחנן" וחסר גם בכ"י קאמברידטש.
(שטו) כריתות כ"ד ע"א וע"ש ברש"י ותוס'.
(שטז) ב"ב שם.
(שיז) גיטין כ"א ע"א.
(שיח) עיין בתוס' בב"ב שם.
(שיט) נכון להגיה כמדומה לי שהוא כמו ציבורין ופי' צבור, ולפנינו נאמר לנכון עשה צבורים וכן מובא לנכון בילקוט לך סוף רמז ס"ב ולשון מקרא הוא שני צבורים (מ"ב י' ח') פי' גל ור"ל עשה גל מן העפר שנפל המרגליות שמה.
(שכ) הוא במדרש שמואל פי"ד ונשנה גם בשינויים בב"ר פמ"ב ע"ש ויש לתקן הלשון בב"ר עפ"י מדרש] שמואל ומובא בילקוט שמואל רמז ק"ט וכן ברש"י שמואל א' י' ב' בשם התוספתא ולא נרשם המקום בתוספתא והוא סוטה פ"א.
(שכא) לפנינו בתחומו של יהודה.
(שכב) גם בכאן הגי' בתחומו.
(שכג) כן הוספתי כמו שהוא לפנינו במדרש שמואל ובתוספתא הגי' א"ל עכשיו שאני מדבר עמך, הגם על קבורת רחל למחר אתה הולך והן באין.
(שכד) הדרשה הזאת ליתא בתוספתא ונמצא במדרש שם ומובא בילקוט שם בשם התוספתא וברש"י מובא עוד דרשה אחרת צלצח צל לצח של הקב"ה שהוא צח ואדום וה"א ירושלים ע"כל.
(שכה) לא רשם מקום המאמר והוא בב"ק צ"ח ע"ב כתובות פ"ו ע"א.
(שכו) בגמרא ואגבי בי"ה.
(שכז) גם הערוך הב"א המאמר הזה בערך כשר והביא ג"כ הפי' הזה בשם גאון.

פי׳ חטי, בין השורות שהן השיטין ומסתייע זה הפי׳ מהא דהגויקין (שב) גם אחרי (שג) במחטיהון ול״א מסתבר:

נ

נמחת בתענית פ״ב דסדר תעניות במש׳ (שד) צאו וראו אם נמחת אבן הטועים מל׳שון ומחא (אל) [על] כתף, פי׳ הגיע כלומר אם הגיעו המים אליה:

ע

[עשורייתא] (שה) אריוך אומר כך ראינו בכמה ספרים דגמרא (שו) בעשורייתא דבי רבי, וודאי שאינו מלשון מדוקדק, וטעות הוא בספרים [וצ״ל] בעשורייתא דרבי (שז) פי׳ כשאמר רבי (שח) בת הניזונת מן האחין (שט) נוטלת עישור נכסים, והקשו עליו לדבריך מי שיש לו עשרה בנים (שי) וכן א׳ (שיא) אין לבן [במקום בנות] כלום אמר להן ראשונה נוטלת עישור נכסים ששיירה וכן כולם. כך זה ראשון נוטל עישור ד׳חולי ושני כמה ראשון (שיב) וכן כולם והיינו עשורייתא דרבי ולא דבי רבי:

המדרש ה׳ מאות בתי סופרים ה׳ בביתר וה׳ אומרים אם יבאו השונאים עלינו במכתובין הללו אנו יוצאים ודוקרים אותם. ופי׳ המ״כ בקולמוסין ועט סופר. והרב בעל יפה ענף באיכה שם כתב במכתובין פי׳ כמו מכתב הנזכר בפ״ג דכלים שפי׳ הרמב״ם חרט ממתכת קצה האחד יכתבו ויחקקו בו והקצה האחד רחב וחד כסכין כו׳ עכ״ל וכן ראיתי בפי׳ רב האי גאון לכלים שם שכתב מכתב פי׳ מכתב זה לשני מעשים ראשו אחד חד לכתוב בו את הלוח וראשו אחד רחב למחוק בו את הכתב שעל הלוחות. והנה המאמר הזה מהמדרש נובע מירושלמי תענית פ״ד ה״ה ושם הג׳ אם באו השונאים עלינו במכתובים הללו אנו יוצאין עליהם ומנקרים את עיניהם ע״ש בק״ע. ובפי׳ הקצר בירושלמי שם פי׳ במכתובום סכינים קטנים של סופרים.

(שב) כוונתו למאמרם תלה ליה רב לרבי בינ׳ חטי (כתובות סט עא) ופ״רשי׳ שם בין השיטים וע״ש בתוס׳ שהב״או בשם ר״ח וז״ל שאלות הרבה שאלו וה׳ אגרות תפורות זו לזו ובין אותם התפירות כתב שאילה זו ורשי׳ פי׳ בין השיטין וכן אמרו בירושלמי בהגוקין, תלי לי בינ׳ שיטיא עכ״ל כוונתם למאמרם בירושלמי גיטין פ״ה ה״ג (דף מו עד) והוה ר׳ חייא כתיב בינ׳ שיטייא וע״ש בפי׳ ק״ע. ומזה תבין דברי המחבר שכתב כי שמע מפי ר׳ יצחק גרבונא שפי׳ חטי (ר״ל בינ׳ חטי שהבאתי מכתובות) שפי׳ בין השורות וזה שס״ים ומסתי״ע זה הפי׳ מהא דהגויקין ר״ל מירושלמי דהגוקין שהבאתי בשם חכמי התוס׳ בשם הר״ח. והרב בעל הערוך בערך חת ג הביא המאמר מכתובות ותלא ליה רב לרבי בי חוטי וכתב פי׳ בבית התפירות כלומר מקום שתופיין קצת היריעות הקלפין שהן עשויות במגילה כן כתב רב שאלות הרבה לפני רבי ותלה ליה בחלק שבין התפר. ויפה פירוש. כי בל״ם ובל״ע הוראת המלה תפר.

(שג) כן היא גם בכ״י קאמבריטש ולדעתי ברור שצ״ל נוסחא אחרי. ר״ל נוסח אחר כתוב בגיטין נ״ח ע״א במחטיהון מלשון מחט ועל זה ס״ים ולא מסתבר.

(שד) תענית י״ט ע״א במשנה ועיין בערוך ערך אבן טוען ובתנ״ז שם ועיין בגמרא ב״מ כ״ח ע״א אבן טוען היתה בירושלים. ופי׳ אם נמחת כמו שהבי״א הערוך מלשון וימח את כל היקום (בראשית ז כג) כלומר אם כסהו המים כאלו נמחית מן העולם וכן משמע בירושלמי שם בשם שאי אפשר לאבן הזאת להמחות והמחבר רצה לפרש נמחית מהוראה שניה לשרש מחה שענינו נגיעת דבר על דבר והבי״א לראיה מן ומחה על כתף ים כנרת (במדבר ל״ד י״א) נגיעת גבול בגבול.

(שה) בכ׳ כתבי יד גם בכ״י קאמבריטש מחובר ערך זה למאמר שלפניו בערך גוא כי דברי המחבר אינם מסודרים כסדר הא״ב והמלה בראש הערך „עשורייתא“ חסר.

(שו) נדרים לט׳ ע״ב.

(שז) גם הר״ן שם גורס בעשורייתא דרבי.

(שח) בגמרא שם.

(שט) צ״ל מנכסי האחין.

(שי) צ״ל עשר בנות.

(שיא) צ״ל ובן אחד.

(שיב) צ״ל ושני אחד משמשים במה ששייר ראשון וגם בכ״י קאמבריטש ושני במה ששייר ראשון. וע״ש בפי׳ הר״ן.

ד

דרקרת אד"ו במס' תעניות (רפח) תנינא בדקוררת (רפט) הואי דליקתא ובשיבבותיה דרב דונא לא אחזי (רצ) פי' מאתא (רצא) בבבל על נהר סורא מותבא (רצב), כך כתב רב נטרונאי גאון, והוא מקום ישיבתו (רצג):

ה

הילוז בפ' הרבנים בירושלמי (רצד) וכרמל בצקלונו. ונרסינן בערב תמרי בהילוך (רצה):

הריקא אריוך אומר יש אחרת בפ' יום הכפורים (רצו) לרוביאל שרא דפרסא ואוקמיה בהריקאי פי', מקומו של גבריאל, ובמס' ערכים במשנת א' (רצז) אחד היא שלי ולימרו בעלים אתא גברא בהריקאי:

הגדן אד"ו מילתא דמצוה אי הנדא לרבנן, פי' כמו מטא ואיקלעא (רצח):

ח

חט בהגדה (רצט) ד' מאות בתי כנסיות היה בבית ר' (ש) כו' וכשהי' אויב נכנס הי' דוקרין בחטיהן, פי' בקולמסיהם (שא) ושמעתי מפי ר' יצחק נרבוני כי

(רפח) דף כ"א ע"ב ועוד שם במאמר שלפניו דרוקרת עיר המוציאה חמש מאות רגלי הוה.

(רפט) צ"ל בדרוקרת.

(רצ) לפנינו לא הוות דליקתא.

(רצא) צ"ל מתא.

(רצב) עיין מה שכתב החכם והחוקר הגדול מהר"א נייבויער בספרו גיאגראפיא צד 390 ועיין בערוך השלם ערך דרוקרת ובערך ידקרת שהאריך לבאר תכונת העיר הזאת בטוב טעם ודעת ואין פה המקום לדבר ברחבה.

(רצג) כוונתו שהיא מקום ישיבת רב דונא ע"ש בגמרא.

(רצד) בכ"י קאמבריטש הג' בפ' הרבנים בירושלמי ולא מצאתי בירושלמי ונעלם ממני אל מה כוון בזה.

(רצה) צ"ל ונרסינן בערבי פסחים, וכ"ה לנכון בכ"י קאמבריטש והוא בגמרא פסחים ק"ג ע"א תמרי בחלוך לבי סורנא רהוט פירש"י אם לך תמרים באותו כלי שנותנים בו תמרים רץ מיד לבית עושה שכר לעשות מהן שכר שאם תמתין תאכלם בין כך ובין כך ותפסיד. וגם בעל הערוך הביא הג' תמרי בהילוך ובמקום לבי סורנא רהוט גורס לבי נוייתא רהוט ועיין בערוך השלם. ובהוראת המלה הביא המוספי שם שפירושו בל"י χηλός תיבה וארגז.

(רצו) ביומא דף ע"ז ע"א נשמט זה ונשאר בע"י יומא פ"ח ס"י ס"ז בההיא שעתא עיילו לדוביאל שרא דפרסאי ואוקמי' בדוכתיה ס"א בחריק' פירש"י בחריק"ה במקומו ואין ספק שהמדפיסים הציגו „בדוכתיה" במקום בהריקאי שפי' במקומי ועיין בדקדוקי סופרים להרב הגאון מוה"רר רפאל נטע ראבינאוויץ דף ק"כ. ועיין ערוך השלם בערך בהרק ובערך הרק וראיתי בכ"י קאמבריטש לדוביל שרא דפסחא ואוקמיה בהריקיה צ"ל שרא דפרסא ואוקמיה בהריקיה גם מחובר שם כל המאמר מערך זה למאמר שלפניו.

(רצז) הוא בגמרא ערכין כ"ז ע"ב רק מה שהביא במשנת א לפנינו הוא במשנת ב' גם הג' לפנינו אתא גברא בחריקן בח"ת וגם בכאן פי' רש"י במקומינו ובכ"י קאמבריטש ובמ' ערכים דמשנת א' אחד הרי היא שלי ולימרו בעלין גדרא כהריקאי. צ"ל ובמ' ערכים דמשנת א' אחד היא שלי ולימרו בעלים אתא גברא בהריקאי.

(רצח) לא מצאתי לא המאמר ולא המלה ולדעתי נוסחא מוטעת היתה לפניו וצ"ל מילתא דמצוה איתרמי' מלה אחת ופי' מטא ואיקלעא.

(רצט) הוא בגיטין נ"ח ע"א.

(ש) צ"ל בביתר מלה אחת וגם בכ"י קאמבריטש בטעות ובגמרא שפנינו בכרך ביתר.

(שא) לפנינו בגמרא בחוטריהן ואולי צ"ל בחרטיהון מלשון בחרט אנוש שפי' עט ברזל. והמאמר הזה נמצא בסגנון אחר במדרש איכה פ"ב פ' בלע ה', ובפ"ג פ' עיני עוללה לנפשי וז"ל

[ניידור] אריוך אמר מצינו בפ׳ השוכר את האומנין ירושלמי (רסט) אם יש בנבלה (רע) כדי ליקח (רעא) נידור קטן, אין חייב להעמיד לו וחמור אחד (רעב) והיינו עייר:

[גוא] דידך או דגוא (רעג), כך פי׳. שאלתך היא או שאילת האדם ששמו גוא (רעד) כמו שאמר גיזור מינגד (רעה) וחילק ובילק (רעו):

[גרמא] (רעז) אריוך אמר צריך הי׳ הרב לכתוב דין גרמא דעשיראה [ביד] (רעח), גרמא בנזיקן פטיר לדברי הכל (רעט), ואפילו לר׳ מאיר (רפ) מודה ודן דבר הגורם לממון דבממון דמידין אחד הוא וכר׳ מאיר, ואנן לא אסבר לו הני אלא חד דינא ודאמר גרמא בנזקן פ״ט [צ״ל פטיר] אליבא דרב הוא:

גלדן (רפא) בפ׳ א׳ דכריתות בסוף הלכה (רפב) הפנים [צ״ל המפטם] את השמן נוב [צ״ל טב] גלדנא סריא למיכל מכותחא דרמי כיפי׳ ובראש גמרא דפ׳ שני דייני גזילות (רפג) איתי ליה (גלדנא) כתנא (רפד) דגלדני, פי׳ סל של דגים (רפה) פי גלדנא דבי גילא (רפו) דג שנדל באשפא שמעתי מפי ר׳ יצחק (רפז):

(רסט) הוא בירושלמי ב״מ פ״ו ה״ג דף י״א ע״א והערוך בעצמו הביא הירושלמי וכתב פי׳ חמור בלי׳ ניידרה.

(רע) לפנינו בטפילה ועיין בפ״מ וגם לפני הערוך היתה הגי׳ בנבילה.

(רעא) כדי ליקח וכן הביא הערוך ולפנינו כדי לשכור.

(רעב) צ״ל חמור אחר.

(רעג) הוא בהוריות דף ט׳ ע״א.

(רעד) עיין רש״י שפי׳ באופן אחר: דידך מממון שלך הוא או מממון דגוה דידיה, וגם הערוך הביא המאמר בערך גו ב׳ ופי׳ אוצר.

(רעה) לפנינו בגמרא מכות י״א עא ופסחים קי״נ ע״ב טוביה חטא וזיגוד מינגד.

(רעו) סנהדרין צ״ח ע״ב וע״ש ברש״י וסיים ל״א חילק ובילק ב׳ דייני סדום שהיו שמותיהם כך וזה הביא הערוך בשם רבינו גרשום. והנה המחבר הביא לראיה על גוא שהוא שם פרטי מן גיזור [צ״ל זינוד] מינגד וגם בכ״י קאמבריטש גיזור וכן הביא וחילק ובילק שהם שני שמות פרטים ובכתב יד גם בכ״י קאמבריטש מתחיל ראש הערך במלות וחילק ובילק כאולי היא התחלת הערך ואח״כ הביא כל המאמר מן עשוריתא דבי רב שהצגתי באות ע׳ כי הערכים בלתי מסודרים ובאמת וחילק ובילק הוא סוף מערך גוא.

(רעז) בב׳ כ״י גם בכ״י קאמבריטש מחובר כל הערך למאמר שלפניו וחסרה המלה „גרמא" בראש הערך.

(רעח) הוא בברכות ה׳ ע״ב וב״ב קט״ז ע״א ומובא בערוך ערך גרם א׳ ופי׳ י׳ בנים הי׳ לר׳ יוחנן ומתו ומצער ומרוב החביבות הי׳ נושאו וארם קדוש כר׳ יוחנן היאך נושא עצם המת ומטמא בכל שעה אלא אותו עצם שן היה ושן׳ המת אינו מטמא כו׳. ועיין ברשב״ם בב״ב שם, ורבנו נסים בס׳ המפתח שלו (דף יג עא) הביא בשם ר שרירא ור׳ האיי הגאונים ר׳ יוחנן קבר י׳ בנים זכרים וכי העשירי שבהן נפל לתוך יורה גדולה שהיתה רותחת ריתוח קשה וחוק ונמס בשרו ונמק נטל ר׳ יוחנן עצם של אצבע קטנה שלו וצררה בסדינו והיה מנחם בה אחרים.

(רעט) ב״ק ס׳ ע״א ועיין ב״ב כ״ב סע״ב ובתוס׳ שם ד״ה זאת אומרת וגם כל זה מובא בערוך ערך גרם ב׳.

(רפ) דאמר דאין דינא דגרמי ב״ק ק׳ ע״א.

(רפא) ערך זה הביא המחבר בהתחלתו אחר ערך בלסמון והצגתיו באות ג׳. ולפלא בעיני כי נעלם מהמחבר כי הערוך הביא בעצמו הערך זה בערכו.

(רפב) דף ו׳ ע״א.

(רפג) כתובות ק״ה ע״ב.

(רפד) צ״ל כנתא.

(רפה) וכן פי׳ בעל הערוך.

(רפו) כוונתו למאמרם ברכות מ״ד ע״ב אמר רב פפא אפי׳ גילדנא דבי גילי.

(רפז) כן פי׳ הערוך ועיין עוד שם.

בלסמון בוי"ר פי"ו וברגליהן תעכסנה היתה אחת מהן מביאה שלפוחית של תרנגולית (רנט) וממלאה אותה בלסמין (רס) ונותנה בין עקיבה למנעלה, ובסוף פ' ל"א בוי"ר נמי בעניין ותבא אליו היונה, אמר ליה ר' איבו אלו מגן עדן הביאה אותה [לא] היה לה להביא דבר מעולה כגון קנמון ובלסמון:

בציליון אד"ו בחוית (רסא) היה שלמה מחזר על בתי כנסיות ובתי מדרשות ג' שנים ואומר אני קהלת אמר ליה שלמה יתיב על בציליון דידיה (ותימה) [ותימר] אני שלמה, פי' כסא:

בוצלא בגמרא המקדש את האשה (רסב) מאי משמע דהאי אנם (רסג) לישנא דבוצלא (רסד) דכתיב הלכוף כאגמון ראשו:

בהדייא בעא לאייתא גיטא, היה צריך הרב לכותבו (רסד*):

ברדלא בוי"ר (רסה) אר' אבון למטרונה אחת שנכנסה לפלטין כיון דחמית שוטיא וברדלא שרת מרחלא, פי' שבט כמו שבפסיקתא ויהי בשלח (רסו):

ג

גאובאי שם מקום מבבל היא (רסו) ורבינו האי ז"ל אמר בכמה מקומות לישנא דגאובאי שם ס' (רסו*) שהיה באותו מקום אבי' של אותו האיש, לא היה מרכין עינו למטה כשהיה מהלך בדרך הצדיק, אלא היה מהלך בגובה עינים ומביט לכאן ולכאן עד שנכשל בריאיית אותה האשה והעל לבו טינא (רסח):

זנות ועיקר הגי' מדאין ברל"ת לא מראין ברי"ש והוא בל"ע מדאין שם עיר קטיספון והוא רסן בידוע ואי"כ עניננו מחוזא מדינה עושה זנות עם כטיספון והיא רסן.

(רנט) לפנינו השמיטו המדפיסים ובמקום שלפוחית של תרנגולית הציגו שפופרת של ביצה ועיין פסיקתא פסקא ותאמר ציון ובהערה נ"ז שגם לפני הערוך היתה הגי' בוי"ר שלפוחית של תרנגולת.

(רס) לפניו בוי"ר אפילוסמין ובפסיקתא הגי' אפרסמין וצ"ל אפובלסמין עיין בפסיקתא שם הערה נח' והיא מלה רומית.

(רסא) כוונתו למדרש קהלת ויכנהו ג"כ בשם חוית ועיין בתנחומא אחרי הערה כ"ד העירותי שבקה"ר חסרים המלות והן אומרים לו מלכא יתיב על בסליון דידי ותימר אני קהלת ונמצא בירושלמי סנהדרין פב ה"ה דף כ' ע"ג. והמלה יונית βασίλειον פי' מקום מושב של מלך. ויש להעיר בירושלמי שם מלך ישראל אין רוכבין על סוסו ואין יושבין על ניסלו ונרשם שם בין שני חצאי עגולה בס"א כסאו ולדעתי יש להגיה בסיליון.

(רסב) קידושין דף ס"ב ע"ב.

(רסג) בכ"י קאמבריטש ג"כ בטעות אנם וצ"ל דהאי אגם.

(רסד) בגמרא הגי' לישנא דבוצלנא והערוך בערך אגם הביא ג"כ הגי' דבוצלא וע"ש פי' המאמר ועיין ברש"י בגמרא שם.

(רסד*) בבי כתבי יד גם בכ"י קאמבריטש מחובר זה למאמר שלפניו. וכוונת המחבר למלת בהדיא עיון במוספי בערך הדיא שלדעתו היא מלה יונית ועיין בערוך השלם. והי' להמחבר להוסיף באות ה בערך הדיא.

(רסה) לא מצאתי בוי"ר רק במדרש במ"ר פ"ג.

(רסו) הוא בפסיקתא שלנו פסקא ויהי בשלח דף פ"א ע"ב וע"ש בהערה ל"ה ומה שכתבתי שם שיותר נכון לגרוס כורדולין לא ישרה בעיני ידידי הרב הגדול דר' קאהוט עין בערוך השלם בערכו.

(רסו) בברכות יז' ע"ב מאן אבירי לב גובאי טפשאי פירשי גובאי שם אומה היא בבבל ובקדושין ע' ע"ב אמרינן שהוו מן הנתינים עכ"ל ורש"י בקדושין שם כתב גובאי גבעונאי, כלומר על שם שהוו גבעונים נקרא בבבל גובאי קרוב לנבעונים בשמן ע"כ.

(רסו*)בכ"י קאמבריטש שסבי' שהי'.

(רסח) מן לא הי' מרכין עיניו למטה אין להם שייכות לכאן וכ"ה גם בכ"י קאמבריטש.

[אשונא] (רנא) אד"ו באין [בין] המודר הנאה ירושלמי (רנב) תני מויע עמו במרחץ קטנה יד ונסיב אשונא (רנג) נראה שפי' המלה בחמימות המרחץ.

אשרתא א"דו בפ"א בגיטין (רנד) רב ששת הוה ליה אשרתא דסרבלא במחוזתא דסרבלא במחוזתא (רנה) אמר ליה לרב יוסף בר חמא בהדי דאתית כו' פי' חבילה מן הסרבלין לפי שהיא קשורה קשרין נקראת אשרתא (רנו):

אתטום בפ' אל תבהל מפניו תלך הצדא שדרך משך וגו' ר' אבא בר כהנא אמר אתטום (רנז):

ב

בגרות א"דו שמעתי מקצת חכמים כי לשון בגרות בא גרות, כלו' בא הזנות והגיע עת הפיתוי (רנח) כמ"דא גרגילא בפ"א דע"ז (רנח*) ובוי"ד (רנח**) גירא בחורין ופלגא לבישיא, מחוזא מדינה תערף אל מדאין והיא רסן:

(רנא) בב' כתבי יד מחובר המאמר הזה לערך שלפניו וחסר מלת „אשונא" התחלת הערך ובכ"י קאמבריטש חסרה ג"כ מלת „אשונא" ומתחיל הערך באותיות גדולות כיתנא וברית' אמ' דקית ואשכחת באין מודר הנאה ירושלמי כו' אשר אין לזה מובן כלל רק ראה איך נשתבש בכ"י הזה המלות כיתנא וברית' הם בטעות ושייכים למעלה לסוף הערך שלפניו וצ"ל פי' תנאי וברית, ואח"כ מתחיל ערך ח"ש וחסרה מלת „אשונא" ואח"כ צ"ל כך אר"יוך דק ואשכח באין בן מודר הנאה בירושלמי.

(רנב) נדרים פ"ד ה"ד דף ל"ח ע"ג.

(רנג) לפנינו תני רוחץ עמו במרחץ קטנה די נסב אשונא והרב בעל ערוך השלם בערך אשן ג' הביא את המאמר מירושלמי וכתב פי' מי שמודר הנאה מחבירו רוחץ עמו במרחץ קטנה שזה לוקח ממנו מקום השחיה לפי שאין רוח לשניים לשחות במים לפיכך לא מהנהו ויפ"מ פי' אשונא חמימות ולא ירדתי לסוף דעתו. וע"ש בדברי הערוך שכתב פי' אשונא חדר של מרחץ והביא שם מאמר המדרש מב"ר פל"ג והוו עלין עמיה לאשונא. ולדעתו הוא מן באישון חשך והמשביר כתב שהיא מלה רומית assum שפי' מקום שמזיעין במרחץ.

(רנד) דף יד ע"א.

(רנה) צ"ל במחוזא.

(רנו) המאמר הזה הביא גם הערוך בערך אשר ב וכתב פי' ובין סרבל באמנה במחוזא. והרב בעל ערוך השלם כתב שהמלה ערבית ושיעורו הקפה ע"י שהחזיק באמונתו שישלם לו מה שלוה ממנו. ועיין ברש"י שם.

(רנז) במדרש קהלת בפ' אל תבהל אין זכר מזה רק נמצא בתנחומא נח אות ט"ז בהדרשה של הכתוב הזה, אמר להם נבוכדנצר אמת אתם אומרים שנאמר הצדא שדרך מישך והעירותי שם בהערה קל"ה באגדת בראשית פ"ז איתא אמר להון קושטא אתון אומרים, העתיק המלות אמת אתם אומרים ללשון ארמי „קושטא אתון אומרים" ובתנחומא הנדפס מכבר הגי' אמר להם נבוכדנצר הצדא שדרך מישך מהו הצדא אמר להם האמת אתם אומרים כך. ואין ספק שהי' הגי' אנטום והיא מלה סורית ויונית ὄντως ופי' אמת ויציב (אין ווארהייט) והמעתיקים השמיטו המלה והציגו האמת אתם אומרים ובתנחומא בהעלותך אות ט"ז נמצא לנכון אונטום אתם אומרים וכן במדרש וי"ר פ"לג מהו הצדא א"ר אבא בר כהנא אנטום. ולפני המחבר נתחברו האותיות ו נ ונעשית ת אתטום וצ"ל אונטום.

(רנח) באוצר נחמד ח"ב צד 199 הביא מה"רל דוקעס כי בכ"י אחד בבית המדרש כלאגראן נמצא פי' מבעל שבלי הלקט על הפיוט „ארעא רקדא" ושם הביא את דברי המחבר הל' עמי בני ישראל לא תהוי גיורין, פי' גירורין מנאפים ובלשון תלמוד גר גירא דע"ז וכן פי' רבינו שמואל ז"צל באלף המגן בגרות בא גירות בא זמן הזנות ע"כ וכוון לדברי המחבר שלפנינו ויכנה את ספרו אלף המגן על שם התחלתו. וגוע המלה עיין מוספי ובהמשבור.

(רנח*) כוונתו למאמרם ע"ז דף י' ע"ב שדר ליה גרגילא, ולפנינו גרגירה ע"ש בתוס' ד"ה שדר וגם לפני הערוך היתה הגי' גרגילא עיין ערוך ערך גר ד'.

(רנח**) הוא שם ריש פ"ג ולפנינו הגי' גייפא בחוורין ובפסיקתא עשר תעשר (דף צו ע"א) הגי' גירי בחיוורין וע"ש בהערה י"ב. והסיום בדברי המחבר מחוזא מדינה תערף אל מדאין והיא רסן" וכ"ה בכ"י קאמבריטש. ואין לו מובן כלל ובאשר שאלתי את ידידי הרב הגדול דר' קארוס אולי נודע לו כוונת המחבר והשיב במכתבו אלי מלת תערף היא לשון ערבי ופי' עושה

ארסיקונוס בי"וט ירושלמי פ"א (רמ) ר' אלעזר ור' מתלא הורון, מאפא (רמא) לארסיקונוס, כמדומה לי שהוא מלשון אקונוס והפי' שוה (רמב):

ארביט קוטנן בתלים באמר בבל (רמג) למה הדבר דומה לארביט קוטנן (רמד) שבנה את המדינה מטמוניות ומחבואות וחדרים, לסוף נעשה שלטון בא לתפוס את הליסטים והיו בורחין וטומנין באותן המחבואות וחדרים ומטמוניות. אמר להם שוטים אני הוא שבניתי את המדינה כו':

[ארם] (רמה) זה פי' שפי' רבינו הרב ז"ל בכעום (רמו) כך פירשו הגאונים אבל שמעתי מן החבר החכם ר' יוסף החסיד בן ר' יהודה הדרשן ששמע מפי רבי' יצחק בר מרגלוי ז"ל שממדינת נרבונא כי כעום הוא אפעה בגימטריא, כלומר כארם אפעה, וכמין חומר קבלתי דבריו ודקותי ואשכחית סייעתא במכילתא דר' ישמעאל בפרשה דויסע הלכה ז' אפעה אין אפעה אלא עכם שעכם זה רואה צל של עוף פורח באויר מיד הוא מתחבר ונושר העוף א ברים איברים ועכום וכעום אחד הן כמו כבש כשב, שלמה שמלה וכיוצא בהן (רמז):

ארקמסיות בוי"ר פ"י (רמח) ונפש כי תחטא ר' פנחס פתר קריה בישראל לפני הר סיני ונפש כי תחטא [וארא] והנה חטאתם ושמעה קול אלה, את קולו שמע (רמט) אר' יוחנן אורקמסיות (רנ) נתנו ביניהן שאין אנו כופרין בו והוא אינו כופר בהן, פי' תנאי וברית:

(רמ) ביצה פ"א ה"ז דף ס' ע"ג.

(רמא) בירושלמי חסרה מלת „מאפא" ולפנינו יש לתקן מאפא [פיתא].

(רמב) בירושלמי שם הגי' ר' ליעזר ור' אבא מרי ורבי מתניה וכן נשנה המאמר בירושלמי שביעית פ"ד ה"ב דף ל"ה ע"א וירושלמי סנהדרין פ"ג ה"ו דף כ"א ע"ב ושם הגי' ר' יונה ורבי יוסה הורון למפיא לארסיקנס בשובתא. הכוונה התרו לאפות פת לצורך חיילות של ארסקינס והוא Ursicinus היה שר צבא של קיסר גאללוס Gallus. עיין קורות היהודים של גראטץ ח"ד צד 339 וערך מלים צד 206. ודעת אחרת בזה להרב בעל מבוא הירושלמי דף נ"ה ע"ב ע"ש ועי' ערוך השלם.

(רמג) צ"ל באמר נבל והוא מזמור י"ד.

(רמד) נוסחא משובשת היתה לפניו, גם בכ"י אשר לפני המלה משובשת יש נוסחאות ארכיטון ויש ארביטון ובדפוסים ראשונים קאנשטאנטינא וויניציא ארכיטון קטן וראיתי כי בכ"י קאברידש בראש הערך כתוב ארכיני קוטנן. ובנ"ף המאמר ארכיטון קטן וכן בב"ר ריש פכ"ד בטעות ארכוטקוטום וצ"ל ארכיטקטון והמלה יונית ורומית ἀρχιτέκτων architectus ראש אומני הבונים ועיין בערוך ערך קטנה.

(רמה) בכ"י גם בכ"י קאמברידש נתחבר לערך שלפניו וחסר בראש מלת „ארם".

(רמו) כוונתו לפי' הערוך על המאמר שבת ס"ב ע"ב וברגליהם תעכסנה ומכניסות בהן יצה"ר כארם בכעום.

(רמז) בפסיקתא דר"כ פסקא ותאמר ציון העירותי בהערה ס' על כהדין כריסה של חכינה שצ"ל כארס של חכינה ועניננו כחמת נחש כי חמת עכשוב (תהלים ק"מ ד) מתרגמינן אירסא דעכוביתא וחכינה הוא מין נחש והעירותי שם על המאמר הזה משבת ס"ב ע"ב וברגליהן תעכסנה ומכניסות בהן יצה"ר כארם בכעום ופירש"י נחש כעוסה, ומה רב הדוחק הזה גם הרב בעל הערוך בערך ארם העמים על המאמר הזה שני פירושים רחוקים, אולם לדעתי צ"ל כארס בעכם ובזה הדרש עולה יפה שהלהיבו בהם אש התאוה כארס בנחש כי עכם פירושו נחש כמ"ש שם בהערה נ' והבאתי שם דברי המכילתא אפעה אין זה אפעה אלא עכם כו' ע"ש.

(רמח) צ"ל פ"ו ובכ"י קאמברידש כתוב פ' והכוונה פרשה.

(רמט) צ"ל ואת קולו שמענו מתוך האש.

(רנ) נוסחא משובשת היתה לפניו ולפנינו קופרמסאות. נשמטה אות מ' וצ"ל קומפרמסאות וגם הערוך הביא המאמר הזה מוי"ר בערך קפרמסאות בחסרון אות מ' והמלה רומית compromis. ונמצא לנכון בירושלמי מ"ק פ"ג ה"ג (דף פ"ב ע"א) שטרי בירורין ר"י אמר קומפרומיסין זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחר.

הג״ע פרות זמיא (רכו) שלהן לחזור למצרים וכו׳ [עוד שם] ויוגד למלך מצרים מי הגיד לו האקוטרין שלו (רכז):

אקטנום בתלים מזמור בקראי ענני (רכח) פ׳ זבחו זבחו צדק תני ר׳ חייא ושמרתם את משמרתי שמרו במשמרתי, מהו אני איקטנום אנא דמיתן אגרך (רכט), נראה פי׳ ערב נאמן:

אקניא בתלים מזמור תפלה לדוד (רל) מהלכין לפני המלך תנו מקום לאוקונין שלו (רלא) פי׳ צורה (רלב):

ארכי בתלים בפ׳ בברחו (רלג) למה נקרא שמו חושי הארכי שהי׳ מארכי [של] דוד, בברכות ירושלמי פ׳ הרואה (רלד) הדיין הזה בשעה שארכי שלו מקולקלת אין עומדין לפניו בטכסים שלהן אילו שצריכין לעמוד דרך ימין עומדין דרך שמאל, וצריכין דרך שמאל עומדין דרך ימין כיון שראה דוד אמר אילו היתה ארכי שלי מקולקלת לא הי׳ כל אחד ואחד עומד בטכסיס, פי׳ חבורה של שרים (רלה):

ארן בתום׳ שביעית (רלו) עיקר החרוב ועיקר הגה (רלז) ועיקר האוג ופרח שלו (רלח) והאירן (רלט), ופי׳ רב דוסא גאון כי שמע מן הזקנים הראשונים כי הארן הוא אלכאן [צ״ל אלבאן] בלשון ערבי:

(רכו) המלה נפרדה ובכ״י קאמבריטש פרות זמיא וצ״ל פ ר ו ת ז מ י א שלכם פי׳ ביוני προθεσμια זמן ומועד ועיין מה שכתבתי בפסיקתא פסקא בחודש השלישי הערה ע״ב.

(רכז) וכן בת״י בראשית י״ד ה׳ והוא מל״ר actor פי׳ פקיד (פערוואלטער) עיין ערוך השלם.

(רכח) מזמור ד׳.

(רכט) המלות אין להם שחר. ולפנינו במדרש שו״ט הנוסחא מה אני ה׳ אלהיכם מזומן אני ליתן את שכרך, בכ״י א ובכ״י ו׳ אשר בידי ראיתי הג׳ מהו אני ה אלהיכם א ו נ ק י ם אני ליתן שכרך אין ספק אצלי שהג׳ הזאת גם הג׳ שהיתה לפני המחבר משובשת ובכ״י קאמבריטש הג׳ איקאנום וצ״ל א ט ו מ ם ולפני המחבר היתה הג׳ דמיתן אגרך צ״ל למיתן אגרך ואח״כ נשתבש המלה ונעשית אקטנום או כג׳ כ״י שלי אונקים במקום אטומם שהיא מלה יוני ת ἕτοιμος והוראתה מזומן (בערייט) עתודים ליום הזה תר׳ אטימוסין. ואח״כ השמיטו המעתיקים המלה הזאת והציגו מזומן אני ליתן את שכרך.

(רל) מזמור י״ז.

(רלא) לפנינו הנוסחא בשעה שהולך בדרך איקוניא של מלאכים מהלכין לפניו ומכריזין ואומרים תנו מקום לאיקוניה של הקב״ה וכן מובא כן בילקוט תהלים רמז תר״ע וכן נשנה המאמר הזה עוד הפעם במזמור נ״ה.

(רלב) המלה יונית εἰκόνιον ופי׳ צורה וצלם.

(רלג) מזמור ג.

(רלד) בירושלמי אין זכר מזה רק הוא ג״כ במדרש תהלים שם לפני המאמר שהביא למה נקרא שמו חושי הארכי. ואולי רשם בצדו על הערך הזה „בברכות ירושלמי פ׳ הרואה" וכוונתו כי שם בדף י״ג ע״א נמצא המאמר כאינש דאמר אומנן בנין ערכי טקטנן ובאמת היא מלה אחת ארכיטקטין עיין להלן בערך ארכיט.

(רלה) המלה יונית ἀρχεῖον ופי׳ מקום המשפט וכן כתב המעריך ערך ארכי וח״ל במדרש תהלים מזמור ג׳ שארכי שלו מקולקלת פי׳ מקום המשפט כמו ערכאות שלהם עכ״ל ובילקוט שמואל שם שארכי שררה שלו מקולקלת המלה שררה הוסיף אחד המעתיקים והובא פנימה.

(רלו) הוא בפ״ה.

(רלז) יש נוסחאות בתוספתא האגה. וכן ראיתי בירושלמי שביעית פ״ז ה״א בדפוס ווילנא עיקר הוורד ועיקר האגה אבל בדפוס קראטשין הג׳ בירושלמי האגה ובתוספתא הוצאת צוקרמאנדעל הג׳ ועיקר הגא והג׳ האגה היא נכונה ובטעות האגה בגו״ן וכן בירושלמי כלאים פ״ה ה״ח דף ל׳ ע״א האגין והוורד. והוראתה קוץ בלשון סורי.

(רלח) בתוספתא דפוס ווילנא והפ״חבילה ובהוצאת צ״מ ופרח לבן. ובירושלמי שביעית שם פרח לבן.

(רלט) בכ״י קאמבריטש הג׳ והאידן גם התחלת הערך כתיב א ד ן בד״לת ובתוספתא הג׳ והאורן וגם בירושלמי הג׳ והאורן והגר״א בתוספתא שם הגיה שצ״ל והאורן.

אפופין בתלים פ׳ אפפוני חבלי מות (רח) אמר ר׳ ברכי׳ (רט) כשם שהאשה אורגת [בתרי׳] חוטין כפולין נקרין אפופין כך אמר דוד אפפוני הצרות והן באין עלי כפולות, ובפ׳ אלו נדרים שהוא מיפר ירושלמי (רי) חד בר נש אתא מישרא נדרי קומי ר׳ אסי (ריא) מן דעטף (ריב) ויתב ליה אמר ליה [מה] אשבעתא [א״ל] אפופי דישראל דלא עללה לביתיה אמר ליה איפופי דישראל דלא [צ״ל ולא] עללה לביתך פי׳ כנוי הוא לאלהי ישראל (ריג):

אפרקסיל אד״ו בברייתא דאבל רבתי (ריד) בפ״ט אפרקסילו אינה מעכבת את הקריעה, ר׳ בנימן אמר בשם ר׳ עקיבה קורעין האפרקסילון (רטו) ובפ׳ י״ב נמי בהא ברייתא מלקט אדם עצמות ב׳ מתים כאחת ונותן אלו בראש אפרקסיל, מיכן נראין דברי ר׳ יוחנן בן נורי, ר׳ עקיבה אומר סוף אפרקסיל להתעכל וסוף עצמות להתערב (רטז):

אצטדין בברייתא דאבל רבתי (ריח) מצא עצמות כתוך או באצטדין (ריט) לא יזום ממקומם, ומסתברא פי׳ צדדי הקבר שהן חורין כמו הכוכין:

אקבטרה בשבת ירושלמי פ׳ במה אשה יוצאה (רכ) ולא בטוטפת ר׳ בון בר חסיא אקבטרה (רכא), פי׳ דבר שהוא נתון במקום הטוטפות (רכב):

אקלפרין בפ׳ רחש לבי (רכג) למטרונית שראתה ג׳ [יוצאין] ליצלב ופדתה אותם לאחר הימים ראתה אקלפרין של מלך טעונין (רכד):

אקוטרין במכילתא דר׳ ישמעאל פ׳ ויהי בשלח (רכה) אמרו להן האקטורין

(רח) מזמור י״ח.

רט) לפנינו חסר שם האומר ומתחיל ד״א כשהאשה אורגת ובכ״י א׳ וכ״י ו׳ אשר בידי הגי׳ כאשה האורגת בבגד חוטין כפולין הם נקראות אפפון.

(רי) נדרים פ״א ה״א דף מ״ב ע״ג.

(ריא) לפנינו ר׳ יוסי.

(ריב) לפנינו מתעטף.

(ריג) המחבר ערב פה ב׳ ערכים יחד מאמר הראשון ממדרש שו״ט מובא גם במוספי והמלה יונית. ופי׳ מוסיף חוטים באריגה ומאמר השני מירושלמי אפופי דישראל מובא במוספי ערך פופי ועי״ש בדברי המוספי גם בערוך השלם ערך איפופי והרב ק״ע ופ״מ לא ידעו לפרש הוראת המלה ע״ש.

(ריד) מס׳ שמחות פ״ט.

(רטו) לפנינו אפיקרסין אין מעכבין וכן לפנינו קורעין אפיקרסין.

(רטז) לפנינו ונותן אלו בראש אפיקרסין מכאן, ואלו בראש אפקרסין, מכאן דברי ר״ע, ר׳ יוחנן בן נורי אומר סוף אפקרסין להתאכל וסוף עצמות להתערב, ולפני המחבר היתה הגי׳ משובשת ובהוראת המלה כבר בארתי בהערות שלי בפסיקתא פ׳ שקלים הערה ק״ד ע״ש.

(ריח) מס׳ שמחות פי״ג.

(ריט) לפנינו הגי׳ המוצא בכוך או באסטן. וכן יש לתקן בדברי המחבר במקום בתוך צ״ל בכוך. ואסטן לדעת הרב הבלשן הגדול דר׳ קאהוט בערוך השלם ערך אסטן היא מלה פרסית והוראתה מקום שמקברין את המתים בפרט גדולים וחשובים.

(רכ) פ״ו ה״א דף ו׳ ע״ד.

(רכא) לפנינו רבי בון בר חייא קובטירה.

(רכב) כן הוא מפורש בירושלמי שם קובטירה דבר שהוא נתון במקום הטוטפת והמאמר מירושלמי מובא בערוך ערך קבטרה.

(רכג) מדרש תהלים מזמור מ״ה.

(רכד) לפנינו הגי׳ ראתה אקלפרין טעונין קונטריא של מלך והמאמר הזה הביא המוספי וכתב פי׳ בלשון רומי Aquiliferi נושאים הדגל הגכבד אשר בו היה מצוייר נשר. והרב בעל ערוך השלם כתב אקליפרין היו נושאי הדגל וקנטרבריא הם היו הדגלים היותר נכבדים אשר טעוניו נשאו קול יחדיו בזמר ושיר, ועיין בייטראֶגע ח״ב צד 178.

(רכה) פ״א.

אפטונה בשבת ירושלמי בבמה אשה (קצג) ר' אליעזר על (קצד) לפניה (קצה) אפטונה דרומא אקימיה (קצו) ויתיב ליה אמר ליה אמר ליה א"כ כל עמא לא (קצז) אלא לי לית (קצח) אנא אזל מיכא עד דנידע מה הוי בסופא כו' (קצט):

אפטוני בתוספתא עירובין (ר) אפטוני כלום פותחין ונועלין בהן ושבקרקעות אסורין:

אפטרא בב"ר פ' ויאמר בא ברוך ה' (רא) ר יעקב בן יוחאי (רב) בש"ר יוחנן דבית גוברין עבד ליה אפטרא מה אם אליעזר על יד ששרת את הצדיק באמונה יצא מכלל ארור לכלל ברוך, וגברא רבא נמי, סוף פ' ס"ט ר' ינאי בר ישמעאל (רג) עבדו ליה אפטרא מה אם זה, שלא הלך לא בידיו ולא ברגליו כו', ובגמרא דסוטה ירושלמי פ"א הלכה קמ' (רד) ר' אבא בריה דרבי פפי עבד ליה (רה) אפטרה מה אם מדת הפורענות מעוטה אבר אחד לוקה [ושאר] כל איברים מרגישין מדת הטוב המרובה על אחת כמה וכמה, ומצאתי בכתב יד ר' נסים פי' אפטרא מדרש (רו):

אפסטילין בחוית פ' ישקני ר' יצחק אומר למלך שהי' אוכל אפסטילין כיון שבא בנו נתן לו, פי' בטיית קביט (*רו) והוא מדבש ושומשמין (רז):

להודוע לה אלא אתה. ובהגהת הרב ר' אברהם פרווינצאלי כתב יד אשר הגיה המדרש עפ"י ששה כתבי יד הביא בגליון הגי' אין זו שלנו (ס"א אין לנו שליט) אלא אתה ואפטניסין שלך, ומצאתי המאמר בפסיקתא רבתי פל"א פסקא ותאמר ציון ושם הגי' התחיל מעמיד הקב"ה אליהם ואומר רבש"ע אינו שלנו להודוע לה אלא את אפנטיסין לה. לדעת הרה"ג מהרי"מ זאקס בספרו בייטראֶגע ח"א דף כו ואחריו החוקר הרב בעל ערוך השלם היא המלה היונית ἀπάντησον והוא הציווי מפעל ἀπαντάω ופי' אין בידינו לצאת לקראתה אבל אתה מקדים וצא לה. ואולי כוון המחבר להפסיקתא רבתי וחסר הציון פסיקתא רבתי. וגם הרב ר' אברהם פרווינצאלי הביא הגי' כמו שמצא בפסיקתא רבתי.

(קצג) פ"ו ה"ט דף ח ע"ג.

(קצד לפנינו עאל.

(קצה) חסרה מלת „אתא".

(קצו) צ"ל ואקומי' מאחריה.

(קצז) צ"ל לא אקים לבר נש.

(קצח) צ"ל לית אפשר.

(קצט) המחבר לא באר המלה ולפנינו א ב ט י ו נ ס דרומאי, ומובא במוספי ערך אבטיונס וכתב פי' בל"ר שר שומר העיר ופקיד על הצופים. ועיין מה שכתב ידידי הרב החוקר הגדול מה"רי פערלעס בספרו היקר צד 103.

(ר) הוא בתוספתא עירובין פ"ח. ובתוספתא דפוס ווילנא ודפוסים אחרים השמיטו המדפיסים המלה הזאת והגי' שם אותן כלים שפותחין ונעולין בהם שבקרקעות אסורין וראיתי בתוספתא הוצאת צ"מ נמצא המלה כי שם צד 153 הגי' אבוטני כלים פותחין ונועלין בהן. והביא שם הרב החכם הגדול מוהר"מש צ"מ בשם הרב החוקר פערלעס אבוטני או אפוטני היא מיוני ורומי patena φάτνη (דיא קריפפען — גערֶאטהשאפטען).

(רא) פ"ס.

(רב) המלות בן יוחאי ליתא לפנינו במדרש.

(רג) במדרש ר' ינאי ור' ישעמאל.

(רד) הוא בפ"א ה"ז.

(רה) צ"ל לה.

(רו) עיין ערך מלין צד 163 שהאריך לבאר הוראת המלה ועיין ערוך השלם.

(*רו) המלה ערבית קבאט. ועשה מענבים ומדבש ונופת צופים (לעקערביססען).

(רז) הביאו המוספי בערך אפיצטלין וכתב פי' בל"ר pastellus מין פת קטן ומין רקיק והערוך השלם הביא כי גם ביוני πάστιλλος הם רקיקים גלושים במי ביצה סוקר וקנה בושם.

אסקבטור אד"ו בפ' הנושא את האשה ירושלמי (קעז) אליחורף ואחייה תרי אסקבטורין דשלמה חמא מלאך מותא מסתכל בי' וחרוק שיני אמר מילה ויכון (קעח) בחללה אול ונסתון (קעט) מן תמן פי' שושבינין, ואיתא נמי בפס (קעט*) דכלאים ובקהלת (קפ):

אסקפא אד"ו בתוס' ב"ב (קפא) בהמוכר את הספינה מכר את האסקלה (קפב) ואת בית המים שבתוכה, אבל לא מכר את היציעין ולא את השויין (קפג) ולא את האסקופה (קפד) פי' יציעין מלשון מצעות, כמו יצועי עלה [בראשית מט], וגם כן פי' שווין תרג' לישווי ברי סלקת (קפה) ופי' האסקופה כמו כר וכסת (קפו) ובטיית מתבאאת:

אסרטיוט אד"ו בפ' ואילו נדרים ירושלמי (קפז) אסרטיוטות (קפח) נכנסו לעיר ובאת אשה אחת ואמרה אחד כו' פי' גייסות:

אפדוטין בוי"ר פכ"ה למלך שאמר לבנו צא לפרקמיא (קפט) א"ל מתיירא אני בדרך מן הליסטין ובים מפני אפידוטין (קצ):

אפטניסון אד"ו בתלים פ' קומה ה' קדמה פניו (קצא) שראן ברוח הקודש האיך הן משעבדין בישראל כו' אמר לפניו רבון העולם אין זו שלטו להרווג לה אלא אתה ואפטניסן שלך (קצב) פי' לגיינותך.

(קעז) כתובות סוף פ"ב.
(קעח) צ"ל וידבון.
(קעט) צ"ל אול ונסבהון.
(קעט*) צ"ל בפ"ט דכלאים ירושלמי והוא דף ל"ב ע"ג ושם איתא אליחורף ואחיה תרין איסקביטורי דשלמה. אולם בירושלמי כתובות שם הגי' לפנינו איסקריטורי וראיתי במוספי ערך אסקרטורי הביא נ"כ הירושלמי מכתובות וכתב פי' סקרטר secretarius בל"ר סופרי סוד. ואולי צ"ל איסקרבטיריי כמו בירושלמי כלאים וחסר אות ר' והיא המלה הרומית scriptores פי' סופרים.
(קפ) מה שסיים ובקהלת כוונתו למדרש קהלת ב"פ עת ללדת ושם איתא אליחורף ואחיה הוון אסקוטרו דשלמה יש לתקן שצ"ל אסקרטורי.
(קפא) פרק ד'.
(קפב) לפנינו בדפוס ווילנא היא כמו שהביא המחבר האסקלה ובהוצאת צוק"מ האיסכלה. וכן ב"ב ע"ג ע"א המוכר את הספינה מכר את האסכלא והיא מלה רומית scala פי' כבש וע"ש בהרשב"ם שכתב אסכלא כבש של ספינה שעולין בו ולשון יון הוא וכן פי' ר"ח ורב האי ע"כל.
(קפג) לפנינו הישוין. והמאמר נשנה גם בירושלמי ב"ב פ"ה ה"א דף ט"ו ע"א ושם הנוסחא והעובין וז"ל הירושלמי תני המוכר את הספינה מכר את האסבלה ובור המים שבתוכו אבל לא מכר הוצועין והעובין והאיסקופה והבוצית, ועיין בפ"מ ריש פ"ג.
(קפד) בתוספתא דפוס ווילנא האיזקפה ובהוצאת צ"מ הוא כמ' שהביא המחבר וכן בירושלמי שם איסקופה ודברי התוספתא הביא המוספי בערך אוקפה ופי' בל"י ורומי ספינה קטנה עיין לעיל הערה קסח.
(קפה) כן תרגם על יצועי עלה.
(קפו) עיין לעיל הערה קסח שהוראה אחרת לה.
(קפו*) יש לגרום מתנאאת מלשון ערבי משנ"ד כר וכסת (פאלסטער).
(קפז) נדרים סוף פ"א.
(קפח) לפנינו אסטרטיות והיא גי' ישרה כי המלה יונית στρατία ופי' חיל המלך.
(קפט) צ"ל לפרגמטיא.
(קצ) נוסחא משובשת היתה לפניו. והגי' שלפנינו נכונה אפורטין. ומובא לנכון במוספי ערך אפרטין וכתב פי' שודד אניות בים והיא מלה יונית ורומית pirata πειρατής ובילקוט קדושים רמז תר"טו מובא המאמר בשם וי"ר והביא הגי' אפרטין ונרשם בצדו פי' גזלני הים.
(קצא) מזמור יז.
(קצב) בשו"ט לפנינו השמיטו המעתיקים המלה הזאת. בכ"י א וכ"י ו הגי' אין לנו שליט להרווג לו אלא אתה. ובכ"י נ' ובדפוס ראשון ואח"כ בכל הדפוסים אמר לפניו רבש"ע אין זוג

אספטלין אד"ו בילמדנו בואלה שמות פ' ויאמר ה' אל משה בלכתך לשוב מצרימה אספטלין מיד ויפגשהו ה' ויבקש המיתו (קסד):

אספקיא בתוס' פ"ג (קסה) כך היתה הבאר שהיתה עם ישראל [במדבר] דומה לסלע מלא כברה (קסו) ומכפכתו ומעלה כפי הפך (קסז) עולה עמהם להרים ויורדות עמהם לגיאות, ובמקום ששורין היא שורה כנגדן במקום גבוה כנגד פתחו של אהל מועד, ונשיאי ישראל באין וסובבין אותה במקלותיהן ואומרין עליה את השירה הזאת עלי באר ענו לה, והמים מבעבעין ועולין כעמוד למעלה וכו' עד והיא נעשית נחלים נחלים גדולים שנאמר ונחלים ישטפו ואין יושבין באיספקיות (קסח) ובאין זה אצל זה שנאמר הלכו בציות נהר:

אסקיטא בתהלים (קסט) כי שמש ומגן, ר' חייא בר אבין אמר מאיר כשמש ומסיך כמגן, ד"א מגן כתרגם אסקיטה [פרסא (קע) שהוא מקיף את האדם מג' רוחותיו, ונראה פי' שהוא תרים משולש, ומצאתי בספר אחר אסקיסא בס"מך אחרון בלא טי"ת (קעא):

אסקופסטי בוי"ר פי"ד חיים וחסד עשית עמדי אמר ר' אבא בר כהנא בנוהג שבעולם הבהמה מהלכת רבוצה והולד נתן בתוך מעיה [כמין אסקופסטי] (קעב) ואיתא בתהלים מזמור בברחו (קעג) אמר שמעי לדוד והנך כרעתך (קעד) אמר ר' אבא (קעה) שהיתה אסקפוסטי (קעו) של בת שבע מהלכת לפני דוד:

(קסד) בתנחומא הנדפס מכבר וגם בתנחומא שלנו לא נמצא והמחבר לא הביא רק המלה ולא המאמר. וגם הוראת המלה נעלם ממני.

(קסה) בב' כתבי יד חסר באיזה מקום התוספתא וצ"ל בתוספתא סוכה פ"ג.

(קסו) עיין בבלי שבת ל"ה ע"א וירושלמי כלאים פ"ט ה"ד דף לב ע"ג וירושלמי כתובות פ"ב ה"ג דף ל"ה ע"ב וקה"ר פ' ויתרון ארץ וי"ר פכ"ב.

(קסז) בתוספתא שם דפוס ווילנא מפרפית ויש לתקן מפכפכת. ונאמר לנכון בהתחלת המאמר מים מפכים מלמד שמפכפכין ויוצאין כמפי הפך הזה.

(קסח) צ"ל והן יושבין באיספקיות. ולפנינו בתוספתא באיספקאות אולם יש לתקן שצ"ל באסקפיות או באסקפאות ונתהפכו האותיות והציג המעתיק או המדפים אות ק אחר אות פ ובאמת צ"ל להופך והמלה יונית ורומית scapha σκάφη ופי' ספינה קטנה ומזה בירושלמי ב"ב פ"ה ה"א דף ט"ו ע"א האיסקופא והבוצית.

(קסט) במדרש תהלים מזמור א'.

(קע) כ"ה בכ"י שלי ממדרש תהלים ד"א מגן זה התרים אשקוטה פרסאה וכן מובא בילקוט תהלים רמז ת"תלג ונרשם בצדו הוא לשון לועזי ממש ולפנינו בנדפס מגן זה תרים טארגא פרסאה וכן הביא המוספי את לשון המדרש בערך טארגא וכתב פי' טארגא בלשון ערבי מגן. וברור אצלי שהמעתיקים הוסיפו לפרש מלת תרים שהוא מלה יונית θυρεός שפי' מגן ורשמו בצדו זה טארגא שפי' בלשון ערבי ויוני ורומי מגן, ומעתיק שני רשם זה אשקוטה שהוא מלה רומית scutum מין מגן וצינה.

(קעא) היא נוסחא משובשת ונוסחת אשקיטה נכונה עיין בהערה שלפניה.

(קעב) המלות כמין אסקופסטי הוספתי כי עיקר חסר מן הספר, ולפנינו במדרש שם השמיטו המדפיסים המלה הזרה והציגו במקומה „כמין שק" וזה מחוסר דעת ומובא לנכון בערוך ערך סקפסט (בטעות סקפטם) בשם מדרש וי"ר, וראיתי במעריך שהביא ג"כ מאמר המדרש וכתב כ"ג' הערוך ועיקר. ופי' תיבה מכוסה בל"י ובספרינו כתוב כמין שק, ומי שלא ידע הגיה כן.

(קעג) מזמור ג'.

(קעד) צ"ל מהו והנך.

(קעה) צ"ל ר' אבא בר כהנא.

(קעו) לפנינו אוסקופי של בת שבע, אבל הנוסחא שהביא המחבר אסקפוסטי יותר נכונה והיא המלה היונית σκεπαστός ופי' עגלת צב ומכוסה עיין פסיקתא פסקא ויהי ביום כלת הערה קמה ופסקא בחדש השלישי הערה נ"ו.

אסטדין בברכות פ' אין עומדין (קמח) גמרא דאפילו מלך שואל בשלומו ר' ינאי ור' יונתן הוו מטיילין באסטדין (קמט) חמתון חד ושאלינון אמר לון (שלמטן) [שלמכון] רבייא, אמרין אפי' תואר הבריות אין עלינו לרעה, ומסתברא שפי' דרך כמו אסטרטא, ובריש ירושלמי (קנ) הדא דתימר דאולין ליה בקפנדריא ברם בההוא [דאזל] ליה באסטרטא לא ברא (קנא), פי' דרך:

אסטראטיגום במדרש תלים (קנב) מלפניך משפטי יצא. א"ר לוי מהו כי שמי בקרבי טבלרין של הקב"ה חקוק על לבם של מלאכים כמין אסטראטיגום הה"ד רכב אלהים רבותים אלפי שנאן ה' בם סיני בקודש שמו של הק"בה משותף בהן כגון מיכאל גבריאל (קנג):

אספאתירום אד"ו בחוית פ' אחוו לנו שועלים אמר ר' אלעזר ב"ר שמעון (קנד) למדינה שהיתה מגדלת אספתירום למלך (קנה), אמרו כי פי' בלשון יון תופשי חרב:

אסיפא צריך היה הרב לכתוב אסיפא בפ' הגוזל קמא (קנו) לא יתן לא לבנו ולא לשלוחו כו' אמרי בגמרא כי הא דרב פפא בהוה ליה י"ב אלפי זוזי כי הוואי (קנז) אקנינהו לרב אחא בריה דרבא (קנח) אגב אסיפא דביתה כי אתא נפק לאפיה עד תווך, ורבותינו חכמי הוראה פי' המלה בפ' דהמציא יין אסיפא שנעשה פה לבית והוא בית שער של חצר ונקרא בטיית א"ל דהלי"ן, וגם קורין לו סניף, ולפי שהא"לף מיסוד המלה לפיכך אמרנו צריכה להכתב כן ומקרא מלא בספר עזרא (קנט) שומ' שוע' משום באסופי (קס), והיא אסיפא (קסא):

אסמנטורין אד"ו בחוית (קסב) פ' גן נעיל כל אחת ואחת נוטלת חותם של בעלה ואסמנטורין של בעלה, פי' בלשון יון סימן (קסג):

(קמח) צ"ל בירושלמי ברכות והוא פ"ה ה"א דף ט' ע"א.
(קמט) לפנינו בירושלמי באסלטין וכן מובא במוספי ערך אסלטין בשם הירושלמי וכתוב פי' בל"ר saltus יער של עצים. ויותר נכון שצ"ל אסרטון שפי' דרך והמחבר הביא הגי' בטעות אסטדין. ואין ספק שהי' כתוב אסטרין והוא כמ' אסטרטין בחסרון אות ט'.
(קנ) ברכות פ"א ה"א.
(קנא) צ"ל ברה ופתרונו אמר או סבר עיין מבוא הירושלמי דף ט' ע"א.
(קנב) מזמור י"ז.
(קנג) המלה יונית עיין מה שהעירותי בפסקא בחדש השלישי הערה קס"א.
(קנד) לפנינו אר' שמעון ב"ר אלעזר.
(קנה) לפנינו אספתרין למלך ומובא גם במוספי ערך אספטי ופי' אנשים מלומדי מלחמה נושאי חרב כי אספטי פי' בל"י חרב. ועיין בייטראֶגע ח"א צד קכג ובערוך השלם ערך אספתרין.
(קנו) ב"ק ק"ד ע"ר.
(קנז) צ"ל בי חוזאי וגם בכ"י קאמבריטש בטעות.
(קנח) לפנינו לרב שמואל בר אבא וב"מ מ"ו ע"א וב"ב ע"ז ע"ב וק"נ ע"ב הגי' לרב שמואל בר אחא.
(קנט) ספר נחמי' נקרא מהקדמונים עזרא.
(קס) צ"ל שומרים שוערים משמר באסופי השערים (נחמי' יב כה).
(קסא) ר"שי בב"ק וב"מ שם פי' אסיפא מפתן ביתו ל"א סיפא דביתא סוף הבית, והרשב"ם בב"ב שם פי' נ"כ סף ביתו ויהי' האל"ף שמושית, וראיתי במחברת הפרחון שמפרש באספי השערים סף השער והביאו בשרש ספף.
(קסב) פ"ה ונשנה בירושלמי ברכות פ"א ה"ד והובא בערוך ערך סמנטר ולפנינו במדרש שם וסימנטירין.
(קסג) ביוני σημαντήριον פי' חותם ועיין מה שהעירותי בפסיקתא פסקא ויהי בשלח הערה נ"א.

אסטילין אד"ו בברכות ירושלמי סוף פ' מי שמתו (קמ) כל עמא מודו בהן דרדקן אסטילין דו אסור (קמא):

אסטיברן אד"ו בילמדנו ירוש' (קמב) פ' ויקחו לי תרומה כתיב ואת המשכן תעשה עשר יריעות, וכן כתיב ועשית יריעות עזים, י"א למה אחת יתירה, אמר ר' לוי בן שמעון למדתך תורה דרך ארץ שאם ילבש אדם איסטוברין פנימית ויבקש ללבוש אחרת יעדיף את החיצונה שלא תהא הפנימית נראת. ומסתברא פי' כמו אפרקסית (קמג):

אסטכטון אד"ו בחוית [פ"ד] פ' אתי מלבנון, ששה חדשים בשמן [ר' יהדה ב"ר יחזקאל אמר זה שמן אפיקסנון] דבי ר' ינאי אמרו [זה שמן] אסטכטון פי' שיבולת נרד (קמד) ובטיית א"ל סנ"בל, והיא שאמרו רבותינו סטכת (קמה):

אסטופיטא אד"ו ברות פ"ג הדא מילתא דאסטופיטא היא, ונראה פי' כעין שר או משרת למלך (קמו):

אסטמיות אד"ו בחוית [פ"ד] פ' כמגדל דוד, תל שכל אסטומיות פונות בו פי' לשון יון פיות (קמז):

(קמ) פ"ג ה"ה.

(קמא) כ"ה גם בכ"י קאמבריטש וצ"ל כל עמא מודו בהדן דרקק אסטילין דהוא אסור. ועיין בפ"מ שכתב שצ"ל דהוא מותר ופי' אם הוא רוקק באיצטלא ובבגד שלו או במטפחת כ"ע מודים שהוא מותר, ובמראה הפנים הביא בשם הרשב"א ז"ל דיש גורסין באהן דרקק אם טיילין דהוא אסור, ופי' בהלכות הגגיד אם כמטייל כלומר שלא מאונס, וברור שנפרדה המלה אסטילין ונעשית אם טילין לכן חשבו שהוא מלשון טייל, ובאמת הוא מלה אחת אסטיילין והוא כמו אצטלין בצד"יק והכל אחד והיא מלה יונית ורומית ופי' מין לבוש. וראיתי בהרא"ש ברכות פ"ג סי' לט הביא בטעות אמגטולין וצ"ל אם טיילין כמו שהביא הרשב"א וראיתי בירושלמי דפוס קראטאשין שציין בצדו „עיין רש"בא ברכות מביא שתי נוסחאות אם טיילין אסור, אם אצטלין מותר ונוסחא שלפנינו משובשת" ע"כל, נעלם מהמעיר שנוסחא הראשונה היא הנוסחא שלפנינו רק לפני הרש"בא היתה המלה נפרדת וצ"ל אסטילין כמו שהיא לפנינו איצטלין ונוסחא אחרת הביא אם אצטלין מותר מלת אם יש למחוק לכן הגי' שלפנינו אינה משובשת רק הרשב"א רצה לגרום מותר במקום אסור. וראיתי כעת באור זרוע הגדול הל' תפלה סי' צ"ח הביא הירושלמי בשם הר"ח וגורם דרקיק איסטילין אסור ע"ש.

(קמב) המלה „ירושלמי" היא מיותרת ובתנחומא הנדפס מכבר ליתא ואף כי התנחומא הוא לספר שמות הוא הילמדנו, נשמט המאמר הזה והי' לפניו בילמדנו.

(קמג) מפרש המלה עפ"י סברה ובאמת המלה משובשת וצ"ל אסטכרין והוא יונית ורומית στοιχάριον stoecharium מין לבוש עליון. ומזה בירושלמי ב"ק פ"י ה"א דף ז' ע"ג והוה עביד ליה חדא איסטדכין צ"ל איסטכרין ועיין בערוך השלם.

(קמד) המלה יונית ἡ στακτή שמן המור מירטענאָל. ובעל הערוך הביא המלה הזאת בערך אסתקטין בשם וי"ר פ"ה וראשית שמנים ימשחו זו שמן אסתקטון ולפנינו הגי' אסטקטין. ובמדרש חזית שהביא המחבר לפנינו הגי' זה שמן אופקינון. וגי' נכונה היתה לפניו אסטכטין ובמדרש במדר פ"י ר' ינאי אמר שמן אנטכנין צ"ל אסטכטין.

(קמה) מהו שמן המור, סטכת שבת פ' ע"ב פסחים מ"ג ע"א מגילה י"ג ע"א ובתרגום אסתר ב' י"ב ששה חדשים בשמן המור תרגם שיתא ירחין בטכסת צ"ל בסטכת.

(קמו) פי' אינו עולה יפה לפי כוונת המאמר. רק המלה רומית stupidus דבר יקר דבר תמיה ופליאה כמו שהביא בעל ערך מלין צד 153 ואות אל"ף נוספת בראש המלה. ועיין גם בערוך השלם.

(קמז) לפנינו במדרש חזית הנוסחא ספר שאמרו לו פיות הרבה ובגמרא בבלי ברכות ל' ע"א תלפיות תל שכל פיות מתפללים עליו, וראיתי בערוך ערך תלף הביא המאמר מברכות וסיים ירושלם הוא ההיכל תל שכל הפיים פונות בו וזה ליתא בגמרא שם ואין ספק שצ"ל בערוך ירושלמי הוא ההיכל כו' וכוונתו למאמר הירושלמי ברכות פ"ד ה"ה דף ח ע"ג וע"ש בפי' הקצר. ובפ"מ ולנוסחת המחבר אסטמיות לא מצאתי ביונית, ואולי היתה הגי' אפמיות ונמצא בהר"ול, ותרגום פה פומא.

[כו׳] יכול אני לעמוד בכל אוכלסין הללו כמה חיות יש בהן כמה מעוברת יש בהן, כמה תינוקות יש בהן, (קכה) מה אני (קכו) אינם התקנת לחיות שבהן (קכז):

[אונקי] (קכח) במכילתא דר׳ ישמעאל [יתרו] פ׳ דבחדש השלישי הלכה י״ו ושם אונקן לתשובה (קכט). ונ״ל שפי׳ המלה אהל, לא כמו שאמר רבינו הרב (קל) ובחוית (קלא) לית בר נש מתני אונקן דידיה אלא בשעת רויה (קלב):

אונקליסיא. בראש תוספתא ב״מ [אונקילוסיא] בזמן שהלוה מודה יחזיר למלוה ואם לאו לא יחזיר לא לוה ולא לוה, ופי׳ שטר חוב (קלג):

אנקוליפום אר״ו בהשואל ירושלמי (קלד) המשכיר בית לחברו ונפל אמר ר׳ אמי לא עלת על דעת שימות ברעב ר׳ ועירא ור׳ אלפא (קלה) מכל מקום קנוי לו אלא דו, א״ל שבקיה די שרי [צ״ל דשרי] עד דימלא אנקלופים (קלו) דידיה, ומסתבר פירושו זמן שחרות שלו:

[אסדה] אר״ו בברכות ירושלמי פ׳ תפלת השחר (קלז) היא אסרה היא אסבריה (קלח) היא רפסודות, ונביאם לך רפסודות על ים יפו (קלט):

(קכה) המלות כמה מעוברות יש בהן כמה תינוקות יש בהן נשמטו במדרש שם והמאמר נשנה במדרש שמ״ר פ״ב בפ׳ וינהג את הצאן וגם שם הלשון משובש ונמצא לנכון בשמ״ר פ״ג בפ׳ ויאמר משה אל האלהים ועיין בתנחומא שלנו שמות בהערה ע׳.

(קכו) כ״ה גם בכ״י קאמבריטש ובמקום מה אני צ״ל כמה מיני.

(קכז) כ״ה במדרש חזית שם, אבל במדרש שמ״ר השמיטו המדפיסים המלה הזאת והציגו במה מיני מזונות התקנת לחיות שבהן והמלה אנונה פי׳ ברומי annona מזון וספוק.

(קכח) בב׳ כתבי יד וגם בכ״י קאמבריטש מחובר ערך זה לערך שלפניו וחסרה המלה אנגקי בראש הערך.

(קכט) לפנינו במכילתא יתרו מסכתא דבחדש פרשה א׳ לא מצאתי כן ושם הגי׳ ושב לתשובה לעשות ועיין שם במדות סופרים לידידי הרב הגדול מהראה״וו ני׳ דף ס״ט ע״ב הערה ת.

(קל) פירושו אינו אמת ואין הוראת המלה אהל ואין ספק שצ״ל אנגקי ופי׳ צרה וצוקה והמלה יונית ולזה כוון במה שכתב לא כמו שאמר רבינו הרב ר״ל בעל הערוך בערך אנגקי ולפני המחבר היתה הנוסחא אונקי וצ״ל אנגקי.

(קלא) הוא בריש מדרש חזית פ״א וכן נשנה בקה״ר פ״א פסוק אני קהלת הייתי מלך וגם שם הגי׳ לפנינו אונקי וצ״ל אנגקי ויפה כתב המ״כ בשה״ש שם מתני אנגקי גרסינן.

(קלב) כ״ה גם בכ״י קאמבריטש וצ״ל אלא בשעת רווחיה ור״ל אין בן אדם מספר צרתו אלא בשעת הרווחה. ובקה״ר שם סיים „כשיחזור לעותריה“, פי׳ כשהוא חוזר לעושרו.

(קלג) לפנינו אונקילוסיא. ובהוצאת צוקרמאנדל הגי׳ אונקליטא. אין ספק שהי׳ כתוב אונקליסא. והמלה יונית ἔγκλησις שפי׳ שטר (שולדפערשרייבונג) ומזה בירושלמי ב״מ סוף פ״ח הי״א (דף י״א ע״ד) עד ימלא אנקלווסים דידיה, וראיתי בפ״מ שכתב אנקלווסים העת והעונה, עד שימלא זמן שכירות שלו ואם אין הקונה הזה מתרצה בכך אינו יכול למכרו ע״כ, וכן הרא״ש ב״מ פ״ח סימן כ״ה הביא הירושלמי וגורס אנקלו״יה ומפרש זמן שלו ע״ש וגם המרדכי ב״מ פ״ח הביא הירושלמי וגורס אונקלאה ומפרש ג״כ עד שימלא זמנו. אולם הנכון כמו שכתבתי.

(קלד) ב״מ סוף פ״ח דף י״א ע״ד.

(קלה) לפנינו ר׳ זירא ור׳ הילא.

(קלו) לפונו אנקלווסים, והוא המאמר שהבאתי בהערה קל״ג, ולדעת הרב בעל ערוך השלם הוראת המלה ביוני הזמנה לפני ערכאות הדיינין וגם טעמה הזמנה לפרעון ע״ש.

(קלז) פ״ד סוף ה״ה דף ח׳ ע״ג.

(קלח) גם לפנינו בטעות אסכריא וצ״ל אסכדיא בד״לת כי המלה יונית σχεδία, ובתלמוד ירושלמי ברכות פ״ד ה״ה דף ח׳ ע״ג היא אסדא היא אסכדיא היא רפסודות והוראת מלת אסדא היא ערבית ופי׳ עצים מורכבים זה בתוך זה (פלאָסס). ועיין תוי״ט ברכות פ״ד מ״ו ונעלם ממנו גזע המלה לכן רצה לגרום אסרה בר״ש ע״ש.

(קלט) דה״ב ב׳ ט״ו והביא לשון הכתוב של רפסודות.

אונימוס אד"ו בר"ה פ"א (קיג) פרא יוסלי אום אונימום אגריפוס (קיד) מצאתי פי' ידי רב ניסים ז"ל מנהג המלך תורתו אינה כתובה, ומסתברא שנימום היא התורה כדמתרגמי' (קטו) ובנומוסיהון לא תהכון (קטז):

אנינסקן אד"ו בחוית פ' כמגדל דוד לחבורה של אנינסקן (קיז) שהיתה מבקשת הינמין (קיח) למלך. פי' בלשון יון שרים (קיט) שיר אל מלחסין אל מוסיקא:

אנליפתין אד"ו ברות פ"ג ר' מיאשא בר בריה, דר' יהושע בן לוי נשתקע בחולי' אנליפתין (קכ) ג' ימים לאחר ג' ימים נתיישבה דעתו אמר לו אביו בני אן הוית אמר לו בעולם מעורבב הייתי:

אנטריה אד"ו בהלל הגדול פי"ח (קכא) פ' אודך כי עניתני, משל לאחד שהתקין כל אנטריה שלו לצאת בשיירה ומצאתי בספר אחר כל אנפריה, ושמא שתי לשונות אנטריא כמו אנפריה (קכב):

אנים בפ' הגידה לי (קכג) ר' יוסי בר נהוראי (קכד) פתר קרייה במשה [בשעה], שאמר לו הקב"ה ועתה לך (צ"ל לכה) ואשלחך וגו' אמר לפניו רב"שע

(קיג) בירושלמי ר"ה פ"א ה"ג דף נ"ז ע"א.

(קיד) לפנינו בירושלמי אר' לעזר פרא בסיליום או נומוס או גריפוס, והרב בעל ק"ע כתב ה"ג ר' לעזר פרא ר"ל ר"א בן פדת ונדחק שם לפרש כוונת המאמר, גם הרב בעל פ"מ נכנס בדחיקים ע"ש אולם יש לתקן וכ"צל פרא בסיליום או נומום אגריפוס והמלות הם יונית πρὸ βασιλέως ὁ νόμος ἄγραφος פי' לפני המלך הדת לא נכתבת כי יש לו לעשות כטוב בעיניו ולעבור על הדת, וכן הביא המוספי בערך אגריפוס ולדעתי יש לתקן כן בדברי רב נסים ז"ל שהביא המחבר, לפני המלך תורתו אינה כתובה, ר"ל לפני המלך התורה והדת לא נכתבת כי יש לו רשות לשנותה ולעבור עליה. והערוך בערך אגריפס הביא המאמר הזה בשם המדרש וי"ר פל"ה אולם המדפיסים השמיטו המלות האלה.

(קטו) ובחקותיהם לא תלכו (ויקרא י"ח ג').

(קטז) וכן בתרגום תהלים ומשלי מתורגם תורה בלשון נימוס, כמו אם בתורת ה' חפצו אלהן בנימוסא דה' רעותיה עיין מתורגמן.

(קיז) לפנינו השמיטו המדפיסים המלה הזרה הזאת והציגו „לחבורה של אנשים" וכן נשנה המאמר הזה בקה"ר פ' החכמה תעוז לחכם, וגם שם הגי' משל למה"ד לחבורה של אנשים ובמדרש שו"ט כתב יד שבידי מפארמא מזמור א' אות ו' משל לחבורה של כווסקין שהיתה מבקשת לומר הומנון למלך, אבל בכ"י האחרים ובנדפס משל לחבורה של זמרין השמיטו המלה הזרה. ואין ספק אצלי שהי' כתוב בשו"ט בכ"י מוסקין וכן בחוית הי' הגי' מוסקין או אמוסקין באות א' הנוספת בתחלת תיבות יונית כשכותבין אותן עבריות עיין ערך מלים בהתחלתו. ואח"כ נשתבשה המלה ונעשית, אנינסקן. ואח"כ השמטיה כולה והוראת המלה ידוע בלי' μουσικός μουσικῶς בעל הזמר.

(קיח) צ"ל מבקשת לומר הימנון והיא המלה היונית ורומית hymnus ὕμνος (הומנע) שיר של שבח ובמדרש תהלים שם מזמור א אות ו' שהיתה מבקשת לומר שבחו של מלך המנון למלך המלות שבחו של מלך נוסף בדפוס ראשון דפוס קושטאנטינא ואח"כ בכל הדפוסים וליתא בכל שמונה כתבי יד ממדרש תהלים אשר בידי וכן אינו מובא בילקוט שמואל רמז קס"ה בשם המדרש.

(קיט) נעלם ממני לאיזה מלה יונית כוון. והנכון כמו שכתבתי בהערה קיז.

(קכ) לפנינו השמיטו המדפיסים המלה הזאת והגי' נשתקע ג' ימים בחליו. גם המלות „בן לוי" חסרים לפנינו ועיקר הגי' אפילפיתין מלשון יוני ἐπιληψία Epilepsia.

(קכא) צ"ל קי"ח במדרש תהלים.

(קכב) באשר מצא בספר אחר כן הוא גם לפנינו והיא נוסחא נכונה והמלה יונית ἐμπορεία ופי' צידה לדרך. עיין כתר כהונה בערך זה ובערוך השלם. והנוסחא אנטריא היא מוטעת ומן אות פ נעשית ט.

(קכג) במדרש חוית ב"פ הגידה לי.

(קכד) במדרש שם הגי' ר' יהודה בר סימון.

אנגרמים אד"ו בפ' המוכר את הספינה ירושלמי (צט) ד' מדות במוכרין, רב מיניה ריש גלותא אנגרמים (ק) ורבינו נתן היה גורס אגרדמין (קא):

אנדרופיקום אד"ו בוי"ר פי"ח (קב) ומים תכן במדה האדם הזה מעיין (קג) חציו מים וחציו דם, בזמן שהוא זוכה לא המים רבים על הדם, ולא הדם רבים על המים, ובזמן שהוא מתחייב, אם המים רבים על הדם הרי זה נעשה אנדרופיקום (קד):

אנטטי אד"ו בגמרא ואלו מגלחין ירושלמי (קה) הלכה ואלו מכבסין מהו כלודי (קו) נשים, רבנן דקיסרין [אמרי] אנטטי (קז):

אנטולם בתוספתא מקואות פ"ד המים הנדלין (קח) מאליהן מן הים ומן הנהר והעולים באנטולים פוסלין את המקוה (קט):

אנטופיטון אד"ו ירוש' פ' ויקחו לי תרומה (קי) [וש"ה] כי לקח טוב וגו' אמר ריש לקיש שני פרמטוטין (קיא) אחד בידו מטכסא ואחד בידו פלפלין אמרו זה לזה נעשה אנטופיטון (קיב) נטל זה את הפלפלין ונטל זה את המטכסא מזה, נמצא מה שביד זה אין ביד זה, אבל התורה אינה כן כו', פי' המלה סניאוצה:

יונית αμιαντος והרומית amiantus ופי' אבן מיוחדת שאינה נתכת באש ונקראת בל"א אזבעסט וממנה יארגו חוטים לבגד אשר יתלבנו באש ולא תגע בה מאומה, ועיין בפסיקתא שם הערה רט"ו ופה קצר המצע מהשתרע.

(צט) ב"ב פ"ה ה"א דף ט"ו ע"ב.

(ק) וכ"ה לפנינו בירושלמי שם וצריך לתקן א ג ר נ מ ו ם בהיפוך האותיות כי המלה יונית ורומית αγορανομος agoranomus ופי' שר השוק (מארקטמייסטער) הוא המשגיח על המשקלות ולבל יתייקר השער מכל אוכל ומשקה, עיין פסיקתא פסקא עשר תעשר ובהערה י"ט מה שהעירותי שם.

(קא) עיין בפסיקתא שם הערה י"ט.

(קב) צ"ל פט"ו.

(קג) לפנינו הגי' משוקל.

(קד) נוסחא משובשת היתה לפניו ומן אות ו נעשית נ וצ"ל א ו ד ר ו פ י ק ו ם כמו שהוא לנכון לפנינו וכן הביא המוספי בערך אדרופיקום ממדרש וי"ר ופי' ביוני ὑδρωπικός ברומי hydropicus חולי המים (וואססערזיכטיג).

(קה) מ"ק פ"ג ה"ב.

(קו) צ"ל בלנרי וגם בכ"י קאמברידש בטעות בלודי.

(קז) כ"ה בירושלמי כלאים פ"ט ה"ב דף ל"ב ע"א. ונתחברו אותיות נ ו ונעשית ט וצ"ל א נ ט נ י א ובירושלמי מ"ק שם הגי' נכונה אנטיגייא והמוספי הביאה בערך אנטניא, ויש לתקן בדבריו מהו בלנראשי צ"ל מהו בלנרי נשים. המוספי כתב פי' מטפחת מיוחדת לנשים בהיותן בבית המרחץ ע"כ ולא העיר את מקורה, ולדעתי צ"ל אלונטייא והיא המלה Lintus (עיין ערוך אלנטית וערך לנטית) והנה גם בלנרי היא מלה רומית Balnearium ופי' מטפחת של בית המרחץ ובארו ח"ל מלה זרה במלה זרה אחרת.

(קח) צ"ל הזוחלין.

(קט) לפנינו באנטיליא והיא המלה, שהביא הערוך ערך אנטל מוי"ר פל"ד העולם דומה לגלגל דאנטילא, ופי' שם המוספי בל"י דליים, ועיין בערוך השלם והביא שם ג"כ התוספתא.

(קי) במקום ירושלמי צ"ל ילמדנו וכ"ה בתנחומא הנדפס מכבר תרומה אות ב'. והתנחומא לספר שמות הוא הוא הילמדנו כאשר כתבתי במבוא להתנחומא, ובתנחומא שלנו תרומה אות א' ני' אחרת בזה ע"ש בהערות שלי.

(קיא) צ"ל פרקמטוטין.

(קיב) לפנינו בתנחומא הנדפס מכבר השמיטו המעתיקים המלה הזרה והציגו במקומה „בוא ונחליף ביני ובינך". והרבה פעמים נמצא אשר המעתיקים עשו עם המלה כרצונם השמיטו החליפו והציגו מלות אחרות ומה ששים פי' המלה סניאוצה צ"ל כמו שהוא בכ"י קאמברידש מ ע א ו צ ה והיא מלה ערבית ופי' חילוף כמו שכתב אלי ידידי הד' קאהוט.

אלפסור אד"ו בתוספתא תרומות פ"ט (פג) לנין שהניחו בשדה [צ"ל בשידה] ובתיבה ובאלפסור הרי זה אסור (פד):

אמביסירום אד"ו בתהלים (פה) בעל איילת השחר נבוכדנצר שאמר יתרמון (פו) לגו אתון נורא [דניאל ג' ו'] נעשה אמביסירום ואותן שהשליכו אותן נשרפו באש, ומסתברא שפירושו הפוך (פז):

אמטול צריך היה הרב לכתוב אמטול (פח):

[אומולוגיא] אד"ו בפ' הכותב ירושלמי (פט) ואין שם אומלוגיא (צ):

אברכרטים עבר חור (צא) נראה שפירושו כמו שובר:

אמיטון אד"ו בתילים (צב) ה' רועי לא אחסר בנאות דשא. שאל ר' אליעזר את ר' יהושע (צג) כשיצאו ישראל ממצרים כלי קוואם (צד) יצאו עמהם כלומר (צה) ולא היה בגדיהן צריכין תכבוסת. אמר לו הענן היה שף בהן ומנהיגם (צו) ולא היו נשרפים אמר לו צא ולמד מן האמיטון הזה שאינו מתכבס (צז) אלא באור, ופי' עור של סלמנדריא (צח):

והערוך ערך אפסתק גרס אפסתקין, עיין ערוך השלם ערך אפסטקין. ובתוספתא סוף מעשר ראשון האלרסין והאפרקסין צ"ל בהיפך האותיות האלפרין והאפרסקין ומלת אלצרין היא יונית רומית והוא מין פרי עיין במדרש מלין של הרב הבלשן לעווי, ובערוך השלם ערך אלצרין.

(פג) צ"ל פ"ג.

(פד) בתוספתא לפנינו חסרה המלה הזאת ובתוספתא עם אור הגנוז הביא ו"זל בכ"י (הוא בתוספתא כ"י ויען) הגוסחא והאלפסנה. ולא העיר מאומה כדרכו. וראיתי בתוספתא הוצאת צ"מ הנ"י וכפלסנר, ראינו פה נוסחאות שונות ולא מצאתי נוע המלה.

(פה) במדרש תהלים מזמור כ"ב.

(פו) צ"ל יתרמא (דניאל ג'ו') או תתרמון (שם שם ט"ו).

(פז) מפרש עפ"י סברה. ונוסחא משובשת היתה לפניו לכן מפרש ברוחק וגם לפנינו בטעות אמבירום וכבר בארתי המלה בישרון מחברת שנייה צד 31 שצ"ל אמקסירום ובארתי המלה שם וכן בהערות שלי להתנחומא נח הערה קמ"ד ע"ש.

(פח) לא הביא המאמר אשר המלה בתוכו, והמוספי הביא ויסך אלוה בעדו תר' וטליל אלהא אמטולתיה. וכן מורגל בלשון ח"זל והמלה סורית והאלף נוסף בראש.

(פט) כתובות פ"ט ה"א דף ל"ג ע"ג ובדפוס ווילנא היא ה"ט.

(צ) בבל כתבי יד גם בכ"י קאמבריטש נפרדה המלה יאי מן לוגיא וכמו כן בהתחלת הערך והיא בטעות ותקנתי אומלוגיא מלה אחת עיין בהערה שלאחריה.

(צא) כן הוא בב' כתבי יד וכן בכ"י קאמבריטש מתחיל ערך בפני עצמו וחסר מקום המאמר אשר אליו כוון המחבר, אולם בישע אלוה נגלה לי תעלומה כי הוא סוף מערך שלפניו וכן צ"ל ואין שם אומלוגיא בר' אבד כרטיסן עבד חורין אבד שטרי עשה לי אחר, עיין שם בפ"י קע"ו ופ"מ והמוספי בערך כרטים הביא המאמר מירושלמי ופי' בל"י ורומי אגרת ושטר. ומן אבד כרטים נעשית בטעות אברכרטים מלה אחת ומן עבד חורין נעשית בטעות עבר חור, הסיום שסיים נראה שפירושו כמו שובר, מוסב לפרש מלת אומלוגיא וכן המוספי בערך אמלוגין הביא מאמר הירושלמי ופי' בל"י שטר הודאה והסכמה, ובמוספי במקום איתרב צ"ל אית רב ובירושלמי מ"ק פ"ג ה"ג דף פ"ב ע"ב מפורש: שוברים אומלוגין.

(צב) מזמור כ"ג וכן נשנה במדרש דב"ר פ"ג וחוית, פ' נופת תטופנה ופסיקתא פסקא ויהי בשלח (דף ל"ב ע"א).

(צג) צ"ל את ר' שמעון.

(צד) ובכ"י קאמבריטש ג"כ בטעות במי קיואם צ"ל כלי קוריים עיין בפסיקתא שם הערה ר"י.

(צה) צ"ל כו'.

(צו) צ"ל ומגהוצים.

(צז) צ"ל מתגהץ ועיין בפסיקתא שם הערה רי"ד.

(צח) נוסחא משובשת היתה לפניו ולכן נעלם ממנו הוראת המלה וצ"ל האמיינטון ולפנינו במדרש שו"ט ודב"ר ג"כ בטעות הסיטון, ולפני בעל הילקוט תהלים רמז תר"צא היתה הג' במדרש תהלים המוטין ונוסף שם בטעות מאחד המעתיקים מלת „מסלמנדרא" חשב לפרש מלת המוטין, ובמדרש חוית שם נאמר לנכון אמיינטין וכן מובא במוספי ערך אמיינטין והיא מלה

מן מה דכתיב [מ"א ו' י"ז] וארבעים באמה היה הבית הוא ההיכל לפני הדא אמרה מפנים, אמר ליה [רבי] מנא [והכתיב] ויעש את בית קדש הקדשים עשרים אמה אורך ועשרים אמה רוחב [דה"ב ג' ח'] מבחוץ, פי' אכסון חוץ:

אכסיטורין אד"ו (נט) ה' אורי וישעי [אמר] ר' לוי באכסיטורין שכתבת לי בתורה בזאת יבא אהרן, פי' מנחה ודורון (ס):

אכסילון אד"ו בסוף תוספתא כלאים המת והבהמה והאוהלין והאכסילון (סא) והגרגם (סב) והאסטמא וקלע ואילן (סג):

אלותא אד"ו [ומחינן ליה באלותא] דחקיק עלה אהי' אשר אהי' יה ה' צבאות, בתחלת פ' המוכר את הספינה (סד) והן עצים, ומדקאמר ומחיוה [צ"ל ומחינה] אלמא דברים המכין בהן (סה):

אלוסדוסון אד"ו בוי"ר פל"ב (סו) אמר להן נבוכדנצר ע"ז שלכם של כסף ושל זהב היתה, הה"ד [הושע ח' ד'] כספם וזהבם עשו להם עצבים, אבל ע"ז שלי [אינו אלא] אלוסדוסון [כולו] דהב נקי, הה"ד נבוכדנצר מלכא עבד צלם די דהב (סז):

אלוסים אד"ו ברות פ"ק (סח) נפק וצלי בהדא אילוסים דטבריה (סט):

אלסר אד"ו בתוס' מעשר ראשון (פ) האלסרין והאסרקן (פא) ואצטרובלין (פב):

(נט) צ"ל במדרש תהלים מזמור כ"ז בפסוק ה' אורי וישעי.

(ס) המחבר מבאר המלה שלא כהלכה והוראה אחרת לה עיין מה שכתבתי באוצר חכמה ח"א צד 76, ובפסיקתא פסקא אחרי מות הערה קנ"ח.

(סא) לפנינו בדפוס ווילנא והאכסלית ובדפוסים אחרים האכסלו. ובהוצאת צוקערמאנדעל אהולין והכליסים. נתהפכו האותיות וצ"ל האכסילים. ועיין ערוך השלם ערך אכסלו. ·שמבאר המלה מלשון סורית ורצה לקיים גם הגי' והכליסים ע"ש.

(סב) בתוספתא לפנינו חסרה המלה הזאת ונמצא גם כן בתוספתא הוצאת צוק"מ והוראת המלה עיין ערוך השלם ערך אכסלו.

(סג) יש נוסחאות קלא אילן.

(סד) ב"ב ע"ג ע"א.

(סה) נעלם ממנו שהרב בעל הערוך הביא המאמר היה בערך אלת וגורס מחינא ליה באליתא ופי' מקל, ויש ששונין מחוןן ליה באלוותא ומפרשינן לוחות וי"מ שהן עצים ארוכים שמנהיגין בהן את הספינה ע"כל.

(סו) גם פל"ג.

(סז) נוסחא מוטעת היתה לפניו ובכ"י קאמבריטש ג"כ בטעות אלוגדוסן והגוסחא הנכונה כמו שהוא לפנינו א ל ו כ ו ר ס ו ן, וכן במדרש חזית פ"ד אמר זכרי' אנא חמיתיה אלו כורסון כלו דהב נקי, וככר מלתי אמורה בהערות להפסיקתא פסקא א' דף ה' ע"א שהמלה אליכורסון היא מלשון יוני. ὁλόχρυσον ומורכב מן ὅλος שפי' כולו ומן χρυσός שפי' זהב, וכן ברומי holochrysus פי' כולו זהב, והמלות כולו דהב נקי הובא פנימה מאיזה מפרש אשר רשם בצדו הפירוש והובא אח"כ פנימה, וסעד לזה תראה שבעל הערוך ערך אולון הביא מאמר המדרש הזה בלי הוספות מלות האלה, וכן במדרש חזית בפ' כולך יפה ובמדרש קהלת בפ' ושבתי אני הוא ג"כ בחסרון מלות האלה וידידי הרב החוקר הגדול ד"ר קאהוט הביא זה בשמי בערוך השלם שם.

(סח) צ"ל במדרש רות פ"ג.

(סט) המחבר לא מבאר המלה. המוספי הביא המלה הזאת בשם מדרש קהלת פ' מה יתרון ופי' בלי' יער, אולם פירושו לא ישרה בעיני הרב בעל ערך מלים ומפרש שהיא המלה πλατεία והוראתה מהלך איש ומבואו באיזה מקום ומזה גם רחוב המבוא אל העיר ע"ש, ועיין גם בערוך השלם שהאריך בזה.

(פ) פרק א'.

(פא) צ"ל והאפרסקין ויש נוסחאות הפרסקין.

(פב) המתבר לא מבאר המלה ומובא בערוך ערך אלצרין בשם ירושלמי מעשריות פ"א ה"ב ודמאי ריש פ"ב גם בשם התוספתא מעשר ראשון, ובירושלמי שם הגי' אלצרין והאספסטקין.

איילת צריך היה הרב לכתוב בכאן איילת השחר (מח), בראש ברכות ירושלמי (מט) מאיילת השחר עד שיאור המזרח אדם מהלך ד׳ מילין וכו׳. וכן בירושלמי שם מאיילת השחר א״ר יוסי בר אבין הדא אילתא דשחרא מאן דמרכבותא [צ״ל דמר כוכבתא] טעה [זמנין דהיא מקדמא], זמנין דהיא מאחרא, מנטרין [צ״ל מאי כדון] כמין תרין קרנין דנהור סלקין ממדנחא ושהרין [צ״ל ומנהרין] ואמ׳ בבראשית רבה פ״ג (נ) ובמדרש תהלים (נא) למנצח על איילת השחר למה נמשלה אסתר בשחר אלא מה השחר הזה עולה והכוכבים שוקעים, כך היתה אסתר בביתו של אחשורוש, היא מאירה והמן ובניו שוקעין:

איום א״דו בסנהדרין ירושלמי בפ׳ [נגמר] הדין (נב) בעובדא דר׳ שמעון בן שטח ונילפ׳ גוברין (נג) בחירין לבושין מאנין נקיים ונסב עמהון תמנין קדרין חדתין, אמר לון כדנא צפר לבשון מניכון, וכדנא צפר תגיינות עולו אזול כיון דעאל למערתא דאשקלון אמר איום איום (נד) פתחו לי מרידכון אנא כיון דעאל אמרה מה דאמרה ומייתא פיתא וכו׳:

איקומנים אד״ו בפ׳ השואל ירושלמי (נה) שאילה מן הבייר או מן הסנטר או מן האיקומנוס (נו) ומתה כמי שהבעלים עמו. ומסתבר פי׳ כמו אנקלמוס שפי׳ הרב סופר העיר:

אכסון אד״ו במס׳ כלאים ירושלמי פי (נז) אמה טרקסון מהו טרקסון, אמר ר׳ יונה בוצראה טירי אכסון (נח) מהו מבפנים מבחוץ א׳ [צ״ל אמר ר׳ יוסי]

(מח) הערוך לא הביאו כי הוא לשון מקרא אילת השחר (תהלים כ״ב א׳).

(מט) וכן נשנה בירושלמי יומא פ״ג ה״ב ובמדרש ב״ר פ״ג.

(נ) ליתא שם, ואולי צ״ל וכן בב״ר פ״ג ומוסב למאמר שלפניו שהביא מירושלמי.

(נא) מזמור כ״ב.

(נב) הוא בפ״ו ה״ט דף כ״ג ע״ג וכן נשנה בירושלמי חגיגה פ״ב ה״ב דף ע״ז ע״ד.

(נג) צ״ל ונטל פ׳ גוברין וגם בכ״י קאמבריטש בטעות וטלפה.

(נד) לפנינו אוים אוים, המחבר לא מבאר המלה. והמעריך ממהר״ם די לונזאנו הביא מאמר זה מירושלמי וכתב פי׳ קדושות קדושות כי המכשפות קוראות לעצמן כן כדאמרינן [הוא בגיטין מ״ה ע״א] בנתיה דרב נחמן בחשן קידרא בידיהן כדי שיחשבו הרואים שהן קדושות, בספר כתב יד ה״ג איים ולשון יוני הוא, ובדפוס כתוב אויים וטעות סופר הוא עכ״ל, ולדעת בעל ערך מלים צד 47 כוון המעריך להמלה ἅγιος ἅγιον (הייליג). אולם פי׳ המעריך נשאר אצלו בספק עיי״ש. ודברי של הרב בעל ערך מלין לא ישרו בעיני ידידי הרב הבלשן הגדול מוה״רר יעקב לעווי בספרו מדרש מלין ורצה לפרשה מלשון יוני ὁμοία (גלייכנעזינגטע) ע״ש. וידידי הרב הגדול ד״ר קאהוט כתב כי המלה סורית אַוְיָא הוראתה בני דעת אחת.

(נה) ב״מ פ״ח ה״ג דף י״א ע״ד.

(נו) וכן הוא לפנינו וכן בירושלמי ב״ב פ״ד ה״ג המוכר את העיר מכר את הסנטר אבל לא האיקומנס, המחבר כתב שהוא כמו אנקלמוס שפי׳ הרב סופר העיר, כוונתו למה שהביא הערוך בערך אנקלמוס מגמרא ב״ב ס״ח ע״ב סנטר מכור, אינקלמוס אינו מכור, פי׳ עבד שהוא סופר לעיר שיודע לכתוב כל שדות העיר וכל חצריה וכל המס וכל המכס ע״כל, ועיין גם ברשב״ם שם, אולם בכל המקומות המלה משובשת וצ״ל אקונומוס והמלה ידוע ביוני וברומי Οἰκονόμος Oeconom (פערוואלטער) ולפני המוספי היתה הגי׳ נכונה בירושלמי ב״ב שם ומזה יש לתקן גם בתוספתא ב״מ פ״ט הסנטר והאנקולמוס צ״ל והאקונמוס.

(נז) כ״ה בב׳ כתבי יד ובכ״י קאמבריטש במקום פי צ״ל פ״ח, והוא בפ״ח ה״ה דף ל״א ע״נ וכן נשנה המאמר בירושלמי יומא פ״ה ה״א.

(נח) נוסחא משובשת היתה לפניו והיא מלה אחת טריכסון ולפני המחבר היתה הגי׳ טריאכסון ונפרדה המלה ע״י שגגת המעתיק והמחבר הציג המלה בערך אכסון שלא כמשפט, ובענין הוראת המלה עיין ערוך ערך טרקסין ובדברי הרב הגדול ד״ר קאהוט ובמדרש מלים של הרב החכם מהר״י לעווי ובייטראֶגע ח״א צד 144 ובמשביר ערך טרקסין ושלטי הגבורים דף י״א ע״נ, והמחבר שסיים פי׳ אכסון חוץ טעה במח״ב.

שמפורש במדרש קהלת בראשו, ותענוגות בני אדם דימסיאות ומרחצאות שדה ושדות שידה ושידתא [דהוון] אוין בהו [צ"ל בהון] ט' [צ"ל פי'] רוחצות בהז באותן דמסיאות ומרחצאות, ולאמבטי קורין בלשון ערבי אלאבון:

[אטד] (לד) אסבר ליה לאריוך דאטד מין קוצים הוא, והוא הכתוב בתורה (לה) ובתוספתא כלאים (לו) והקנים והתגין (לז) והוורד והאטדין מיני אילן ואינם כלאים בכרם, זה הכלל כל שמוציא עלין מעיקרו הרי זה ירק, וכל שאינו מוציא עלין מעיקרו הרי זה אילן:

אטלים אד"י במדרש תהלים במזמור שמרני אל (לח) פס' תודיעני אמר ר' אבא אמר דוד לפני הקב"ה רבון כל העולמים תודיעני אורח חיים, אמר לי הקב"ה, אטלים מתביה (לט) עשה ואכול שמור מצותו וחיה, ובשירת פ' תפלטני מריבי עם (מ) בן עזיי אומר (מא) נוח לו למלוך על כל העולם כולו ולא למלוך על שני עטופי סדינים, אמר לו הקב"ה דוד איטלים (מב) אמר לפניו רבון העולמים תשימני לראש גוים, ונראה לי שאין פי' אלו המלות כמו נמכרים באטלים (מג) שהוא שוק:

אטן אד"ו בתוס' כלאים פ"ג הושבה (מד) והאוטן והגמי וכל הגדלין באפר (מה):

אילולגין אד"ו בתוס' טהרות (מו) אילולגין (מז) פרוסה טהורה, מגופפת הרי זו טמאה:

(לד) בב' כתבי יד גם ב"כי קאמבריטש מחובר המאמר הזה לערך שלפניו וחסר בראש מלת „אטד", כי הוא ערך בפני עצמו.

(לה) אל גורן האטד (בראשית נ' י"א).

(לו) סוף פ"ג וכן במשנה שביעית פ"ג מ"ה והבטנה והאטדין יש להם שביעית, פ' הרמב"ם והרע"ב מין ממיני קוצים שצומחים בו גרעינים שחורים קשים והם נאכלים, ועיין תבואות הארץ בחלק תוצאות הארץ דף י"ב ע"ב.

(לז) צ"ל והחגין והמלה ערבית עיין ערוך השלם חגא וראיתי בתוספתא דפוס ווילנא והתבין צ"ל והחגין. ונמצא לנכון בתוספתא הוצאות צוק"מ רק שם בטעות והוורד במקום והוורד.

(לח) מזמור ט"ז.

(לט) הגי' שהביא המחבר נמצאת רק במדרש תהלים כתב יד פארמא אשר בידי. והגי' אמר ליה הק"בה דוד איטולים אתה עשה ואכול, והוא המלה הטלים שהביא הערוך בערך הטלם שפי' ביוני בדד ופנוי ממלאכה, אבל בכ"י האחרים ליתא, וכן ליתא במדרש תהלים אשר לפנינו בדפוס.

(מ) הוא במזמור י"ח.

(מא) צ"ל אמר בן עזאי אמר דוד נוח לי למלוך.

(מב) בדפוס אמסטרדאם בטעות אמילם, ובילקוט שמואל רמז קס"ג הב"א הצילך, וכאשר הביא המחבר כ"ה בכל כ"י אשר בידי מש"וט.

(מג) תמורה כ"א ע"א ב ורות ל"א ע"א.

(מד) ובכ"י קאמבריטש נ"כ יטעות השוכה צ"ל השופה. כמו של שיפה ושל גמי, נדה ס"ה ע"ב, וכן הוא לנכון בהוצאת צוק"מ אבל בתוספתא דפוס ווילנא הגי' החשיפה, צ"ל השיפה ואות ח' מיותרת.

(מה) המחבר לא מבאר המלה והיא יונית ἴτον (איינע ארט ערדשוואמם).

(מו) כלים בבא קמא פ"ב.

(מז) בב' כ"י וגם בכ"י קאמבריטש אילו לונין וגם לפנינו נפרדה המלה אלו לגן ובהוצאת צו"מ או לולנין נפרדה המלה ג"כ וצ"ל אולולנין. אבל המלה משובשת וצ"ל אנלוגין כמו במשנה כלים פטו מ"ב ואנלינין של ספר ופי' ביוני ἀναλογεῖον ספסל שמשימין עליו הספר לקרות בו, עיין ערוך ערך אנלגין ואולי בתוספתא היתה הגי' אלוגגין עיין בפי' רבינו האיי גאון שם שהביא והאנלגין של ספר אית דאמרי אלונגין, ופי' כמין נרתק של עור שמכניסין בו הספר והוא פי' השני שהביא הערוך.

[אגוסטס] (כב) בראש הגדה דשמואל (כג) אפרתי ר' יהושע הלוי (כד) אומר לשון סלטאני (כה) הוא זה, ר' נחמן (כו) אומר אינוסטט (כז) נאום דוד בן ישי אינגוס', (כח):

אנקלוסיא אד"ו ופי' בעאן (כט):

איילינן אד"ו בקהלת רחוית (ל) פ' ג' ויעש המלך את עצי האלמוגים [מ"א י' י"ב] ר' אמי אמר איילינן:

אינוס אד"ו בראש הגדת קהלת בן דוד מלך בן מלך חכם בן חכם, אינוס בן אינוס (לא):

[אוונא] (לב) ושכתב רבינו הרב ז"ל אוונא דמיא (לג) בכל ספרינו אינו כן אלא אוונא בוי"ן, וכן גרסי הישיבות, וכן שמעתי רב מפי רב, ומסתיענן ממה

(כב) בב' כתבי יד גם בכ"י קאמבריטש מחובר ערך זה להמאמר שלפניו בטעות וחסר מתחלה המלה „אגוסטוס".

(כג) הוא במדרש שמואל פ"א. ונשנה גם בוי"ר פ"ב וברות רבה פ"ב.

(כד) צ"ל ר' יהושע בן לוי ונמצא לנכון בכ"י קאמבריטש.

(כה) כ"ה בב' כתבי יד ובכ"י קאמבריטש בטעות, וצ"ל פלאטוני פי' בן היכל המלך, ובפר"רא פמ"ה ולמה נקרא שמה של מרים אפרת, בת פלטיני בת מלכים מגדולי הדור. וכן ודוד בן איש אפרתי וכי אפרתי היה והלא משבט יהודה היה, אלא בן פלטוני בן מלכים מגדולי הדור היה.

(כו) במדרש שמואל ר' יהושע בר' נחמני ובכ"י קאמבריטש ובוי"ר ר' יהושע בר נחמן ובמדרש רות חסרה מלת יהושע.

(כז) לפנינו במדרש שמואל אוגניסטאטו ובוי"ר אבגינוס, וברות רבה אבגניסטי ולפני הערוך היתה הגי' גם בוי"ר אוגגוסטטו עיין ערך אוגגסטטו. ולפני המחבר שלנו היתה הגי' משובשת וצ"ל אוגגסטטו, כמו שהוא לפנינו, כי ביוני εὐγενής פי' מיוחס εὐγενέστατος פי' מיוחס הרבה.

(כח) בכ"י שני בפארמה ובכ"י קאמבריטש המלה נפרדה אונג וסי' וגם זה בטעות. וכוונת המחבר נאום דוד בן ישי למדרש שמואל פכ"ט על הפסוק נאום דוד בן ישי וצ"ל אוגגסטטו או אוגנוס, ולפנינו במדרש שם אוגינום בן אוגינום, ובמדרש שו"ט מזמור א' בטעות אביינום בן אביינום חסר אות נ' וצ"ל אבגינום בן אבגינום, ובריש מדרש חזית אוגנטום בן אוגנטום ג"כ בטעות וצ"ל אוגינום.

(כט) חסר באיזה מקום מצא המלה, וראיתי כי הביא המלה בשם התוספתא להלן בערך אנקולימיא. ושם אעיר עליה. ואולי פה צ"ל אנקלומיא עיין מוספי בערכו. והמלות „פי' בעאן" אין להם שחר.

(ל) חפשתי ולא מצאתי שם מאומה. ובפסיקתא רבתי פ"לג איתא כתיב אלמוגים [צ"ל אלגומים] (דה"ב ב ז) ובמקום אחר כתיב האלמוגים (מ"א י' י"ב) א"ר אבא אבלינה. ויש לתקן אבלינה כמו שהביא הגאון בעל זרע אפרים והביא בשם המוספי שפי' בל"י מין עץ, וכן העיר הגאון בעל ערך מלין צד 3 ש"צל אבלינה במקום אבלינה, ואולי לזה כוון המחבר ולפניו היתה הגי' אוילנן במקום אבלינה.

(לא) לפנינו אבגינוס בן אבגינוס וכן נשנה המאמר בריש מדרש שה"ש ושם הגי' אווניטוס בן אווניטוס, צ"ל אוגינוס, עיין לעיל הערה כ"ח ולפני המחבר היתה הגי' בטעות אוינוס בן אוינוס וצ"ל אוגינוס בן אוגינוס.

(לב) בב' כתבי יד גם בכ"י קאמבריטש מחובר הערך זה לערך שלפניו. והפרדתי בינידם והצגתי בראש מלת „אוונא".

(לג) כוונתו לרבינו הערוך והביא כן בערך אודנא וז"ל בכתובות בפ' מי שמת דף כ"ג [צ"ל בברכות פ' מי שמתו דף כ"כ ע"ב] ובסוף גמרא דשבת (ק"מ ע"ב) פי' אודנא אבטי של ס"ם, וי"ם כתוב בהן אוונא דמיא עכ"ל, אולם לפנינו בברכות הגי' באגנא דמיא, ובשבת שם הגי' אוונא דמיא וציין שם הגאון הרי"ב ברי"ף ור"ן ורש"י שם הגי' באגנא, וידוי פי' ספל מלשין וישם באגנות, ועיין בערוך השלם שכתב שנוע המלה אודנא היא פרסית ולא ערבית ע"ש. והגי' שהביא המחבר אוונא היא מוטעת והראיה שהביא ממדרש קה"ר דהוון אוין בהון שפי' החוצות, אינו כן, כי פי' דהוו אוין בהון שהיו מתחממין בהם, כתגור בערה מאפה תר' כתנורא דאזי לי נחתומי, וכן בדניאל ג' כ"ב ואתונא אזה, והמאמר מקה"ר נשנה במדרש חזית בפ' הנה מטתו וכן במדרש במ"ר פי"א בפ' כה תברכו.

האב בין במלוה בין בפקדון בין באבנים [צ״ל באכאם] בין בכל השטרות ראית [צ״ל דאית] ליה על אחרים:

אגוסטרון א״דו במדרש תהלים (יא) מזמור תפלה לדוד הטה אזנך. א״ר לוי אגיסטרון זה נתן משה ליהודה בשעה שביקש ליפטר מן העולם שנאמר שמע ה׳ קול יהודה (יב):

אדל א״דו בתוס׳ שביעית פ״ה, לובלי האלה והבוטנא והאטרין (יג) והאדל (יד):

אהן מלה שפירושה זה, היה צריך הרב לכותבה, בוי״ר פט״ו במתלא אמרי דאכל באהן קירה, ילקה באהן קילה, פי׳ מי שאומר [צ״ל שאוכל] בזו הקערה, ילקה בזו האבן (טו), ובתהלים בשגיון (טז) פס׳ הנה יחבל און אַול שקרא [צ״ל שקרא] תבע [בר] זוג פגע בפחתא [צ״ל בפחתא] א״ל מנן את כו׳ (יז), ובכלל גדול ירושלמי (יח) אהן (יט) דשחק מלח חסף פלפלין חייב משום טוחן, ובכמה מקומות היא:

אובו אד״ו בתוס׳ ברכות פ״ב לא יכניס את ראשו בתוך אובו (כ) ויקרא את שמע פי׳ יד כל כאסא פי׳ טוקא (כא) ובנוסחת של רבינו נסים אליף חובו בחי״ת. וכדומה לי שהוא מלשון לטמון בחובי [איוב ל״א ל״ג]:

(יא) מזמור פ״ו

(יב) המחבר לא מבאר הוראת המלה. ועיין מה שהעירותי באוצר חכמה ח״א צד 76 ובפסיקתא פסקא אחרי מות הערה קנ״ח ושם בארתי המאמר גם המלה בטוב טעם.

(יג) צ״ל והאטרין כמו שהוא לנכון בתוספתא. וכן במשנה שביעית פ״ז מ״ה הבוטנה והאטדין ופי׳ עכביות: וכ״ה בלשון סורי וערבי ויוני והמוספי הביא שהוא מלשון מקרא ויבאו עד גורן האטד, ובתוספתא הוצאת צוקרמאנדעל בטעות והעיטורין צ״ל והאטודין או והעיטודין וראיתי בכ״י קאמברידש נאמר לנכון והאטדין.

(יד) לא מבאר המלה. וארל מין ירק היא, ונמצא במשנה בע״ין, כמו לולבי זרדים ושל ערל (עוקצים פ״ג מ״ד). ועיין תבואות הארץ בחלק תוצאות הארץ (דף יד ע״ב) והמלה סורית עיין ערוך השלם.

(טו) המשל נשנה עוד הפעם גם בפ״טו בוי״ר שם, ולפנינו הנוסחא דאכל בהדי קירא ילקי בהדי קילא. המחבר מבאר המשל בדוחק, גם קירה אין הוראתה קערה, והמאמר מוי״ר כמו שהוא לפנינו מובא גם בערוך ערך קל, וכתב שם המוספי פי׳ בלי׳ עצים, כוונתו להמלה σκήπτα ופי׳ מי שאכל עץ דקל רך הנקרא קורא (ברכות ל״ו ע״א, עירובין כ״א ע״ב) ילקה בהדא חתיכת עץ. ובערך קרא ה׳ הביא הערוך וז״ל מאן דאכיל בהדא קורא ילקא בהדא קורא, פי׳ מי שאכל קור דקל אם אינו שומרו כראוי לוקה בקורתו של דקל ע״כל, וזו נוסחא יותר נכונה, כי היא לשון נופל על לשון, והופ״ת פי׳ מי שאוכל עם עוף שקורין אותו קורא יפול עליו הפח שצדין בו העופות, לפנידם לפח, תרי קדמיהון לקילא. וראיתי במדרש שו״ט מזמור כ״ב אות ה׳ המשל אומר הא קורא והא קולתא אכלתן בקורה לקן בקילתא. והמאמר מש״ט מובא בילקוט אסתר רמז אלף נ״ו וגורס הא קורא הא בילה אכלתון קורה לקן בבילה.

(טז) מזמור ז׳.

(יז) המחבר לא הביא המאמר בשלימות ולא מצאתי מלת „אהן" בתוכו, ואולי במקום דכל מה דאנא מסגל, היו לפניו הנוסחא אהן דאנא מסגל, ופי׳ זה שאני מרויח.

(יח) שבת פ״ז ה״ב.

(יט) לפנינו ההן.

(כ) לפנינו הגי׳ בתוך קובו ובתוספתא הוצאת צוקרמאנדעל בתוך חיקו.

(כא) אין מובן למלות האלה. ובכ״י קאמבריטש פי׳ ידכל באסה פיטוקה וכאשר העירני ידידי הרב הגדול דר׳ קאהוט צ״ל ידחל ראסה פיתובה, והוא העתקת המאמר בלשון ערבי. לא יכנס ראשו באובו.

אבזנגא אריך דק ואשכח בפ"א מגיטין (ה):

אבטינא אריך דק ואשכח בספרי דבי רב (ו) במשנה תורה ופן תדרוש לאלהיהם, שלא תאמר הואיל והן יוצאין באבטינא, ומסתברא שהוא מן מלבוש (ז):

אבולם אד"ו בתוס' ב"מ פי' (ח) אין חולקין את האבולום עד שיהא בה כדי שיעור לזה, וכדי שיעור לזה (ט):

אבאם (י) א"דו הדא מלתא בכתבי רשואתא, **A** מרב נטרונאי כתב בשדר [צ"ל בכתבא בשדר] ליה למר נתן בר מר חנינא לקירואן, ולשאר אתרו אתא ריש [צ"ל ולשאר אתרואתא דישראל] כי אתא מר אלעזר דיש בלא [צ"ל ריש כלה] להא ואיתי מה דאייתי פרענתא מקצת אבאם דילנא וריחא [צ"ל לרישא] מתיבתא ומרב צמח בן רב פלטוי גאתי פום כתב [צ"ל גאוני פומבדיתא]. **B** בשאילת שלמד שביב [צ"ל של מר שרירא] בתבובתא [צ"ל בתיובתא] דשאלתא קמייתא בכור שמכר בכורתו לאחיו בחיי אביו כו' ואבאם צ"ל [ואכאם] דהוה מאש מניה, פי' הלואה. **C** ורב הושיל [צ"ל חושיאל] הרב כתב מסוגיה [צ"ל בסוגיא] בהלכה הבכור נוטל פי שנים בין בשבח ששבחו בנכסים אחר מיתת

(ה) חפשתי ולא מצאתי לא בבבלי ולא בירושלמי ונעלם ממני לאיזה מאמר כוון וגם הוראת המלה לא נודע לי. ואולי צ"ל אבודינא וכוונתו למאמרם גיטין י"א ע"א כגון הורמיז ואבודינא, עיין ערוך ערך הרמיז.

(ו) פי' ראה פיסקא פ"א.

(ז) בעל ערך מלין ערך אבטינה כתב אולי הוא מלבוש החשוב מתחלה אצל הרומיים נקרא בשם טוגה, אך ההרכבה אבטינה לא ידעתי ע"כל, ובעל כ"צר מטריכין צד 27 מבאר שהיא מורכבת משתי מלות אב — טינה והשניה היא תרגום והעתקה בלשון המובן ומורגל יותר בזמן ומקום איזה סופר אב היא Aba מעיל ידוע מאד עד היום בין הערבים וטינה היא Toga הרומי הידוע ע"ש שהאריך בזה, וטינה מוכר כבר אצל רבותינו כי ז"ל הערוך בערך טג במדרש פנים אחרים של וישלחו, טוגיות אינן חייבים בציצית עכ"ל, ועל זה כתב המוספי פי' מן מלבוש בל"ר כמו מעיל והוא מיוחד לאנשים חשובים ברומי ע"כל, ובספרי כי תצא פיסקא רל"ד על ארבע כנפות בסותך פרט לינא, ובישרון ח"ג משנת תרי"ז צד 101 אמרתי הוראת לינא לא עמדתי על פירושה, וברור ש"צל פרט לטינא.

(ח) מה שהביא „בתוס'" בוונתו לתוספתא ובמקום פי' צ"ל פ"י ולפנינו הוא פ"א ויען כי בגמרא פרק הבית והעליה הוא פ"י לכן צ"ין גם על התוספתא פ"י, ודגי' לפנינו האבולים בהוצאת צוקרמאנדעל איבולים.

(ט) המחבר לא באר הוראת המלה, הגאון בעל מגן אברהם כתב בתוספתא האבולים פי' שערים של רבים ע"כ, וא"כ לדעתו הוא מלשון אבולאי דמחוזא (יומא י"א ע"א) שפי' שער וכן בתרגום פתחו מאבוסיה (ירמי' נ' כו) תרגומו פתחו אבולהא. והמלה סורית ועיין בערוך שם שכתב המלה יונית ἐμβολή ולדעת ואקס (בייטראֶגע ח"ב צד 32) היא המלה היונית ἔμβολον ע"ש.

(י) הביא המלה באות ב"ית בטעות וצ"ל אכאם בכ"ף. וכן העירני הרב החוקר מוה"רר בנ"ל במכתבו אלי כי אכאם הוראתה שטר (אנווייזונג), הנה בלה"ק אם בלשונות בני קדם שרש כום וכים וכסה הוא לדבר מוצנע ומכוסה בכלי, ושורש כאם בלשון פרסי אשר גם היא ענף מלשונות בני קדם מורה על כים של עור אשר טומנים בו מעות, ואכאם הוא לשון רבים מכאם ואמר גליום בעל השרשים מערבי כי זה בא מלשון יוני, והוא באמת מלשון עברי כים, והנה הגאונים בזמנם היו שולחים מחכמיהם אשר המה ראשי כלה לקבץ ממון לצרכי הישיבה, ומפני סכנת הדרכים מצאו כי טוב להחליף הכסף בניירות אכאם כאלה, ואחר כאשר בא השליח בשלום להישיבות בתחלה בא לסורא כי הם היו הראשונים במעלה והמה חלקו כטוב בעיניהם ושלחו לראשי ישיבות פומבדיתא, ואחר כן שלחו משם כתבי קבלה לקהלות ישראל, והמחבר דילן מצא המלה הזאת בכתבי הרשואתה שהמה הגאונים, והביא שלשה עדים לזה, לכן החלקתי המאמר לשלשה מאמרים וציינתי באותיות א' ב' ג' והגהתי כיד ה' הטובה עלי, תם בכ"י קאמברידש המאמר משובש.

ערכה לפני התיצבה, וכל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה והצלח במבסת בערכך והבאת את השלחן וערכת את ערכו והבאת את המנורה והעלית את (נרותיה, והתנבאתי כאשר צויתי להוסיף על חמערכת לכונה זכה והיתה ללחם לאזכרה, אז רעיוני עוררתי ולסעיפי פנימי אמרתי ערכו מגן וצנה וגשו למלחמה ותבא בי רוח ברחמי שמים, ובזכות אבותי (פט) ובעזרת נותן ליעף כח ערכתי משפט (צ) כפי מצאה ידי ולקטתי פתיתין פירורין מסדור לחם המערכת בעמיר (צא) מאחרי הקוצר, ואערוך על השלחן הערוך כמה וכמה עשירות מין ממיני מנחות מלחמי תודה מצות ורקיקים ורבוכה (צב) עיינים כמהשן וריקותן שצריכים לפנים ולפני לפנים ברכוכין ואסדירם במתכנתם סדרי אבן יקרה ממולאין כריח לבנון וטעם לשד השמן, בשלשה הגבורים סבבתיהו, אלף המגן תליתי עליו, (צג) אשכר לשרו אלפים בישראל וזכה בהן נקרא שר האלף וכל יודעי אמרכל נגיד (צד) אמר מר על הכל, חלף עבודתי ושכר פעולתי קויתי ממלא רחמים מלפניו יצא זה צעיר רודם במלכודת מוקשי אבות יעור בהתעורר גאולת בנים יזכה לטוב הצפון לאור באור פני מלך חיים, וכל ימי חייו על המנורה הטהורה יערוך את הנרות לפני י״י תמיד:

(פט) ובעזרת נותן ליעף כח, מן מלת ערכתי עד חלף עבודתי, כל הדברים נשמטו בהעתקה של כ״י א״בן רש״ף ובלקוטי קדמוניות.

(צ) כפי מצאה ידי, הגאון ש״ר שם הוסיף את הנחסר בלקוטי קדמוניות והביא בפי יצאה והציג סימן השאלה, ובאמת צ״ל כמו שהוא לפנינו כפי מצאה ידי.

(צא) מאחרי הקוצר, הגאון ש״ר שם הביא מאחרי הקוצר עשרונות.

(צב) עניינים כמהשן, גם זה מן המאמר החסר בלקוטי קדמוניות, ובהעתקה של כ״י אבן רש״ף ובכ״י קאמבריטש עניינן כמשה והגאון ש״ר בהוספה הביא עינינן במלחן ואין לו מובן כללי

(צג) אשכר לשרי אלפים בישראל. כ״ה גם בכ״י קאמבריטש. והגאון ש״ר הביא אשכר לשר אלפים שר שכל והציג סימן השאלה, ובאמת צ״ל כמו לפנינו לשרי אלפים בישראל.

(צד) אמר מר על הכל, ירושלמי שבת פ״י ה״ג.

א

אובלא זה שכתב הרב אובלא בבי״ת (א) לא כן אנו שונין, אלא אוכלא בכ״ף כדאמרינן התם, (ב) למחויה מאה עוכלי בעוכלי, וקיימ׳ לן דקורין לאלפא עינין (ג), ויש ששונין כי עוקלא לדנא, מלשון עקל בית הבד (ד):

(א) כוונתו לדברי הערוך ערך אבלא שהבי״א מאמר ח״זל אובלא לדנא [סנהדרין כ״ח ע״ב]; ולפנינו בגמרא אכלא בכ״ף והגאון הגרי״ב ציין בצדו נ״ הערוך אובלא והביא שם פי׳ הערוך כפר התביות. ואין להכרי״ע איזה נוסחא הוא הנכונ״ה ודעת בעל ערוך השלם בערך אבלא שנגזר מלשון פרסי ע״ש.

(ב) ב״ב פ״ה ע״ב כתובות נ״ג ע״א. אולם אין הראי׳ דומה לנידון כי עוכלא היא שם מדה, עיין ערוך בערכו.

(ג) ברכות ל״ב ע״א.

(ד) שבת קמ״ד ע״ב וגם זה לא יתכן כי עקל שם הכפיפה שעוצרין בה הזתים (פלטשטוערק).

הוא אפילו במיתתו, עד שיעיר ויקיץ לקץ הימין, כמדרש ובניהו בן איש חי ואחד מבניו גדל ברומי, ערוך מלחמה (פא) מלומד לקרב מנשיאי הרבנים נושקי רומי קשת אחוזי חרב מלומדי מלחמה לנקום נקמת י״י באדום העורכים לגד שלחן ממא להשליך עליהם נעל רמסם בפעמי דלים, ויגדל האיש ויחכם מכל האדם אשר בחרו מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו, זכה ונחלו יַשֵׁר הָדוּר ושם עקוב למישור והכסים לבקעה, עָרַךְ עֲרַךְ לחם לפני י״י תמיד וסידרו נגד כל הבאים אחריו, והטעים צפיחית כדבש, לחם אבירים מן הנבלע ברמ״ח אברים ליודעי דת ודין, לכן כל המשכיל ומבין בתורת האלהים, ויודע עוצם יגיעת המלמד, עונה כנגד רבו בהזכירו שמועותיו במתענג במתק פירושיו (פב) ומדבוב שפתיו בשנתו בהדביב כומר ענבים, אתה רבי ואלופי תערך לפני שלחן מלא עדנים ותענוגות ואערכה לפניך אני רבאות ברכות חכרון אלפי שלומות, יקדמונך ילוונך יניחוך עד תקיץ לקץ הימין, כענין בשכבך תשמור עליך והקיצות היא תשיחך, ואנכי הצעיר בבית אבי הבא מן המערכה בנו אגור ונין אוגרי חכמות (פג) עורכי מערכה בלבב שלם בדת בבל ואנשי ירשלם לשלחנות המערכת לשלחן ושלחן, ראיתי מנורת זהב טהור תלה על ראשה, (פד) ושבעה נרותיה עליה חכמת בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה, ושבעה מוצקות לנרות מזוקק שבעתיים, (פה) ארבעים ותשע פנים לטהר ולטמא, ודגלו אהבה, ועל שלחן הפנים מצאתי לחם שיש לו פנים, חוץ ופנים יקרים מפנינים מתוק לנפש ומרפא לעצם, אורו עיני מראות, וחמדתי לטעום להתענג באכל כמראות, אמרתי אחכמה אלנה אף אני חלקי אחוה דעי אף אני, (פו) ואבי אבי השאיר לי פרט ועוללות באשכלות כרם חמד, ובזמורות נטעי נעמנים לזכות בהן להמציא עסים רקח (פז) ותירוש ינובב בתולי לבבות, (פח) וקול קורא באזני להעירני ורוח מבינתי יענני לחוקני, וידבר אלי זה השלחן אשר לפני י״י, שמואל שמואל,

---

ביותר כפי סמיכת הדברים מקודם שם שכתב ו״ל עד שקם אב ואם בישראל וכו׳ האי כנוי שחי הוא אפילו במיתתו במדרש: ובניהו בן יהודעה בן איש חי ואחד מבניו גדל ברומי ע״כ: וכוונתו על מה שאמרו ח״ול (ברכות י״ח ע״ב) בן איש חי אטו כ״ע בני מתי נינהו אלא בן איש חי שאפילו במיתתו קרוי חי ע״כ ואל זה מחובר היטב „ואחד מבניו״ ר״ל מבני איש כזה, וכמ׳ שהי׳ רב האי אשר קראו מקודם „אב בישראל״ וגם נקרא בן איש חי ע״כ והרב החוקר הגדול מהר״י רייפמאן כתב בהכרמל שם. כי תחת: האי כינוין צ״ל חי כינוין, ור״ל כי לפני שם: אל אשר ישנו בשמו יש כנוי: חי והוא רמז שחי הוא אפילו במיתתו ואין כל זכר לר׳ האי גאון׳ רק כוונתו לאביו של רבינו נתן אשר שמו יחיאל.

(פא) מלומד לקרב מנשיאי הרבנים, כן הוא גם בהעתקה אשר בידי מכ״י פירקאוויטץ אבל בלקוטי קדמוניות נשמטו המלות „מלומד לקרב מנשיאי הרבנים נושקי רומי קשת אחוזי חרב״ גם נשמט שם המלה „באדום״.

(פב) ומדביב שפתיו בשנתו בהדביב כומר ענבים, עיין יבמות צ״ג ע״א דובב שפתי ישנים כמומר של ענבים מה כומר של ענבים כו׳. ובהעתקה מכ״י פירקאוויטץ ובל״ק בטעות בזמר ענבים.

(פג) עורכי מערכה, בכ״י אבן רש״ף ובל״ק עודרי מערכה.

(פד) ושבעה נרותיה, בהעתקה של כ״י ה״נל ובל״ק נשמט שורה שלמה.

(פה) ארבעים ותשע פנים לטהר ולטמא ודגלו אהבה, עיין ירושלמי סנהדרין פ״ד ה״א שתהא התורה נדרשת מ״ט פנים טמא ומ״ט פנים טהור מנין ודגלו, ועיין במדרש תוית פ׳ ודגלו.

(פו) ואבי אבי השאיר לי פרט באשכלות, הגאון שי״ר בהמליץ שם. וכן במאסף נדחים הגיה שצ״ל ואבי רבי השאיר לי פרט ועוללות באשכלות.

(פז) ותירוש ינובב בתולי לבבות, בגמרא ב״ב י״ב ע״ב אפילו לבו אטום כבתולה יין מפקחו, שנאמר ותירוש ינובב בתולות וע״ש בפירש״י. וכן העיר החכם ר״ייפמאן בהכרמל שם.

(פח) וקול קורא באזני להעירני, מלת להעירני נשמט בכ״י פ׳ ובל״ק. וכן תיקן הגאון ש״ר שם.

יישירו מנגד (סז) להורות בין קודש לחול, להודיע בין טמא לטהר (סח) [ואסור ומותר] ומתיו מספר רבע ישראל השרישו והפריחו, ומלאי פני תבל תניבות מתוקים מדבש ונופת צופים, נצבו אחרונים על משמרת ראשונים, (סט) הסכימו לפרש (ע) [שנוני] שונים, (עא) כלים מכלים שונים ביראת י״י מלהתערב עם שונים, על ורוח שמש צדקה אשי י״י ונחלתו (עב) נתכנה ברב אשי על שם אמורי מזבח וחלק בוה האמירו קדיש והוא האמירו לו לשומו חותם תכנית אמוראי, ומרפא בכנפיה אב בינה מלא חכמה וכליל יופי (עג) מאין דופי, בר אבינה, בו נרמז אבינה לאחריתם. שני שרי צבאות ישראל משולי בועז ויכין (עד) מקדשי אל היכל י״י היכל י״י המה. המה השלימו מלאכות התבנית במלאכת מלכם, רק חידושי תלמידיהם מי ומי יערוך לי״י כאשר תשיג ידי, ומי הבינה היה הלוך וגדול בימי יושבי בשבת תחכמונים ראשי השלישים יושבי על מדין הולכי על דרך סלולה לתנות צדקת י״י צדקות פרזונו בישראל, (עה) עד שקם אב ואם בישראל מדד בשעלו תורתו מים ־עזים, (עו) ושמים בורת חכמתו תיקן עניניה הרוים, (עז) וכל בשליש בינתו עפרות מחוזים ופרזים (עח) ושקל בפלס חידתו הרי הרים עליזים ואיזן וחיקר ותיקן בתורתו גבעות במאוני צדק נאחזים (עט) שם קונו כשמו, כענין כי שמי בקרבו, (פ) זה האיי ששמו כשם רבו, האיי שחי

(סז) להורות בין קודש לחול, כ״ה גם בהעתקה מכ״י א״בן ר״שף אבל בל״ק הנדפס עפ״י הכ״י הזה הציג להבדיל בין קורש לחול.

(סח) ואסור ומותר. זה חסר גם בכ״י קאמבריטש והוספתי כמו שהוא בכ״י א״בן ר״שף ובל״ק.

(סט) הסכ״מו. בכ״י א״בן ר״שף ובל״ק נשמטה מלת „הסכ״מו״.

(ע) שנוני שונים, מלת שנוני הוספתי כמו שהוא גם בכ״י קאמבריטש ובהעתקה מכ״י פ׳ ובל״ק.

(עא) כלים מכלים שונים, בל״ק נשמטו המלות האלה ונמצאים גם בכ״י פ׳.

(עב) נתכנה, בל״ק נשמטה המלה הואת. והכוונה כי לכן נקרא שמו א ש י על שם אשי ה׳ ונחלתו.

(עג) מאין דופי, ליתא בהעתקה ובל״ק.

(עד) מקדשי אל, עיין ב״מ פ״ו ע״א וברש״י שם.

(עה) עד שקם אב ואם בישראל. ירמוז לר׳ יחיאל אבי ר׳ נתן בעל הערוך כאשר הע״ר הרב ר״י רייפמאן בהכרמל שם.

(עו) ושמים בורת חכמתו תיקן עניניה הרוים, בהעתקה של כ״י פירקאויטץ ובל״ק ושמים בורת חכמתו תכן ענינים הרוים, וירמוז לחכמת תכונת השמים.

(עז) וכל בשליש בינתו עפרות מחוזים ופרזים, ירמוז לחכמת תכונת הארץ.

(עח) ושקל בפלס חידתו הרי הרים עליזים, לדעת הרב החוקר רייפמאן ירמוז למהירתו של ה״ר יחיאל בחבור חרוזים ושירים שקולים, ותחת עליזים צ״ל חרוזים.

(עט) שם קונו כשמו, לדעת החכם הנ״ל תחת כשמו צ״ל בשמו ור״ל כי בשם יחיאל יש שם א ל שהוא שם קונו.

(פ) זה האי ששמו כשם רבו האי שחי הוא אפילו במיתתו. בהעתקה שלי מכ״י פירקאוויץ ובל״ק כתוב: האי כנוי שחי הוא אפילו במיתתו. החכם פירקאוויטץ ואחריו החכם ה״רש פינסקער חשבו שכוונתו לרב האי גאון ור׳ נתן בעל הערוך הי׳ מיוצאי חלציו, וזה שכתב המחבר ואחר מבניו גדל ברומי ערוך מלחמה, אולם הגאון מה״רשל ראפאפארט בהמליץ שנה ראשונה צד י״א ונדפס במאסף נדחים לידידי הרב החוקר הנפלא מה״רא ד״ר הרכבי (השחר שנה עשירית) דחה זה כי איך אפשר שר׳ נתן המביא לרוב את רבינו האי מחריש מזה ולא מוסיף אף פעם אחת אצל שמו „אבי זקני״ או „אבינו הזקן״ וכדומה, וגם על איזה דרך נתחתן גאון מפומבדיתא אשר בבבל עם חכם מרומא אשר באיטליא? ואיך בא ר״ש נמע לידיעת חיתון כזה? לבד מאשר כפי הנראה מכל ספרי הדורות לא היה לו לרבינו האי זרע כלל, אולם באמת לא כיוון ר״ש נמע לבנים ממש וכמו שהוכרח כבר החכם אב״ן רש״ף לפרש מלת „מבניו״ ע״ד הבנים בני, ר״ל שעכ״פ לא הי׳ ר׳ נתן בן ממש לרבינו האי כי אם נין מורעו, כן מוכרחים אנחנו בהכרח מבורר יותר לפרש רק ע״ד מליצה, אחד מבניו כמו תלמידיו אשר הלכו בדרכו של הגאון והמליצה הזאת תכן

ומכשול ההרים תלוים בשערה מקרא מועט (סא) והלכות גדולות, ויש להם על מה שיסמוכו, הכהנים מעתיקים, והלויים מדקדקים, והשופטים מחוקקים, והמלכים מצדיקים, וכל העם משתוקקים, לקיים ועמך כלם צדיקים, (סב) זה הוו בעונותינו נמקום חלפו תמו בקקום בוקקים, כי לי״י מוסדות מצוקים וישת עליהם תבל להקים, ועזרא הסופר הכין לבבו לדרוש מתוקים, וילמד בישראל משפט וחוקים, מורשה נחל והנחיל מצות שינן, ולמוד תורה על פה המסורה ללב, טבחה טבחה מסכה יינה אף ערכה שלחנה, ביאור החקוקה בכתב ברשום מפורש שום שכל ויבינו במקרא, כאשר יערוך אותו הכהן קבלו נאמנים, אבות ובנים, בלשון אחת ושפה אחת לכולם, מאין נודד כנף ופוצה פה ומצפצף, ובקום שני ונבות העשנים צדוק ובייתוס שני תלמידי רשע קם החמס למטה רשעים חבורת עצבים, מאסו תורת ה׳ ונמאסו, בזו דבריו ונבזו, מרו ועצבו את רוח קדשו, חלפו חק הפרו ברית, קמו לנגדם בני קדושים הולכי ישרה נחלי פליליה, ויערכו אתם מלחמה בשער בת רבים ברוב ימי אריאל דור הולך ודור בא עד שוב משפט צדק, ואחריו כל ישרי לב, וחשך ענן וערפל קדרותו הבא אחריהם תרבות אנשים חטאים. גם הוא קם על בית מרעים, והביא רע והוללות בלבות הכסילים, וממשו חושך ולא אור, ויתעם כשיכור, כבוד המירו בקלון, ואחרי לא יועילו הלכו, מגפן סדום גפנם ומשדמות עמורה, ענבימו ענבי ראש. אשכלות מרורות למו. לא כאלה חלק יעקב ונחלת בני אלהים כי מלאכי מלאך י״י צבאות נטע שורק כרם חמד ומורות נעמנים, שמעתים סוכתים, שמעון הצדיק ואיש סוכו הסוכים ברוח הקודש, וסיעתם משפחת סופרים יושבי נהרה ונטעים שורות שורות מכוונת, ווגות הבאים אחריהם, נשיאים ואבות בית דין, איש איש על עבודתו ועל משאו, עד עמוד נשיא ומלאך אריה על מצפה י״י, יהודה גבר באחיו ולנגיד ממנו ישב לטהר ולצרף כסף מזוקק מאין סיג, לברר וללבן שבעתים בחן והב טהור ובחור כתם פז עשות (סג) נור עדות להלום ראש קווץ (סד) בתלתל למשחיר ומעריב ומאכור בעורב ניפה סולת נקייה מסובן ומורסן וקובר. ואפה חלות מעולות (סה) ששים המה מלכות ועלמות אין מספר, ערוך השלחן צפה הצפית אין לחם חול כי אם לחם קודש שתים מערכות שש המערכת (סו) פנימית וחיצוניית על השלחן הטהור אשר לפני י״י לעפעפיהם

(סא) בכ״י קאמברידש ובהעתקה של כ״י אבן רש״ף ובל״ק הג׳ והלכות מרובות וכ״צל וכל הלשון ההרים תלוים בשערה מקרא מיעט והלכות מרובות וי״ש להם על מה שיסמכו הוא לשון המשנה חגיגה י׳ ע״א.

(סב) זה הוו. וכ״ה גם בכ״י קאמברידש אבל בהעתקה ובל״ק כתוב וְהֱוָ והמלה מנוקדת שם.

(סג) נור עדות להלום ראש, הוא על הדרך האמור בע״ז מ״ד ע״א את הנזר ואת העדות, נזר זה כלילא, עדות אמר ר׳ יהודה אמר רב עדות הוא לבית דוד שכל הראוי למלכות הולמתו.

(סד) בתלתל למשחיר ומעריב ומאכור בעורב, ירמוז למ״ש בעירובין כ״א ע״ב קווצותיו תלתלים שחורות כעורב במי אתה מוצאן במי שמשכים ומעריב עליהן לבית המדרש וכו׳ במי שמשים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב. ומן הע״ר הרב החוקר מהר״י הייפמאן בדברמל שם.

(סה) ששים המה מלכות ועלמות אין מספר, ירמוז למ״ש במדרש במ״ר פי״ח אות י״א ותנחומא הנדפס מבכר קרח אות י״ב, ששים המה מלכות ששים מסכתות כו׳, ועלמות אין מספר משנה החיצונה.

(סו) פנימית וחיצונית פנימית היא המשנה, וחיצונית היא התוספתא הנקראת ג״כ בשם ברייתא וכן הע״ר הר״ר שם.

למר, ושנייה הפגיע, ובשלישית נרצה, ושנה וסיים בכפרה ומחילה, היא למרה מפי הגבורה ומכהן וסגניו וזקני סגולה ויתר ישורון קבלו מפיו, (מד) ושנו ושלשו ורבעו עד תום לכל אחד ארבעה, בארבעם לְמָדָה ובארבעים לִמְּדָה. יום לשנה יום לשנה, ונגנו על פי י״י, (מה) אפרתי משרת אהלו קבל ממנו. ועל כנו עמד לשרת ערוך כאיש מלחמה, והכל יודעין שתורתו של משה היא ברוח משפט וגבורה להשיב מלחמה שערה. שקד כל ימי צבאו למסור למודו באמונה, יערכנו לפני ה׳ תמיד, והזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע [קבלו ממנו] לשון למודים ויערכו גם המה מלחמה בספר מלחמת י״י כל ימי בית הבחירה אשר [בשילו] (מו) כמנין ז״ו שילו עד נפול מכהן מעל כסא אחורנית אחר הארבעים ודגל הרמתי הורם להשתלש עם [שני] תאומי צביה, כהניו קוראי שמו, בעמוד ענן ידבר אליהם (מז) בשם כפול גם הוא סדר מערכת לחם על שלחן הטהור (מח) ח״נ לעצמו ושתים עם בן ימיני, ואז שלמו ימי גמול ועולם שבתו בן (מט) במספר נ״ב ואז חרבה ולבית דוד יאתה מלוכה צץ המטה בהגיע (נ) כם יה להסב המלוכה לרועה אמצעי. לקיים ברכת אב בשבט ומחוקק, ומקום דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלים, קורא הדורות מראש, גלה את אוזן הרואה בעבור שנטיעתו לא הוכשרו וגם לא צלחה להתקיים כדי (נא) לפכח דעתו להסיר עצבו (נב) לבשרו בלשון המתקיים לי מלך, דוגמת וכהנו לי והיה לי צפצוף דבריך נר לרגלי, בקר אערך לך ואצפה. (נג) נענה ערכתי נר למשיחי מלכות עדי עד נתונה לי, בשימור ברית כירח יכון עולם, ובשחק עד נאמן (נד) לשום תכלה בתחילה (נה) יד ליד לא ינקה, אך כהתנוסס (נו) נסו איש על דגלו באותות גברו והצליחו יודעי בינה לעיתים (נז) לעות עייפים דברים עתיקים גבורי החיל אנשי הצבא למלחמה עורכי צנה ורומח (נח) ופני אריה פניהם לדבר בעדת אל לפני מלכים (נט) [כאין בושׁ] וכצבאים על ההרים למהר (ס) עיקוש

(מד) ושנו ושלשו ורבעו עד תום לכל אחד ארבעה עירובין נ״ד ע״ב.

(מה) אפרתי משרת אהלו, זה יהושע.

(מו) כמנין זו שילו, שס״ט שנים משך ימי הזקנים והשופטים עד עלי הכהן.

(מז) בשם כפול, משה משה שמואל שמואל.

(מח) ח״נ לעצמו, ר״ל י״א שנים לעצמו כמנין ח״נ.

(מט) במספר נ״ב, נ״ב שנים ימי חיי שמואל.

(נ) כם יה, בהעתקה מכ״י פירקאוויטץ ובל״ק כסיה מלה אחת בטעות.

(נא) לפכח דעתו, בכ״י קאמבריטש לפכח פחדו, ובל״ק ובהעתקה שלי מכ״י פירקאויטץ לפסח עבדו.

(נב) לבשרו בלשון המתקיים לי מלך דוגמת וכהנו לי, יפה העיר הרב החוקר הר״י רייפמאן בהכרמל שם כי ירמוז למ״ש בספרי מובא בילקוט שמואל על פסוק כי ראיתי בבני לי מלך: שהוא מלך לשמי שבכל מקום שנאמר לי הרי זה קיים לעולם ועולמי עולמים.

(נג) נענה ערכתי, וב״ה גם בכ״י קאמבריטש, אולם בהעתקה מכ״י א״בן רשף ובל״ק מפנה ערכתי.

(נד) לשום תכלה בתחילה, כ״ה גם בכ״י קאמבריטש, ובהעתקה של כ״י א״בן רשף לשם תכלה בתחלה, ובלקוטי קדמוניות לשם תכלה כתכלה והצ״נ סימן השאלה (?)

(נה) יד ליד גם בכ״י קאמבריטש המלות יד ליד מנוקדים.

(נו) נסו איש על דגלו, בכ״י קאמבריטש בטעות כיסו צ״ל ניסו, ובהעתקה שלי מכ״י א״בן רש״ף ובל״ק, בהתנוסס נס.

(נז) לעות עיפים, כ״ה גם בכ״י קאמבריטש. אולם בהעתקה מכ״י אבן רש״ף ובל״ק לעות יעפים.

(נח) ופני אריה פניהם, בהעתקה של ה״כי מן פירקאוויטץ ובל״ק, נשמטו המלות „ופני אריה״.

(נט) כאין בוש, הוספתי וכ״ה גם בכ״י קאמבריטש ובל״ק ובהעתקה שלי.

(ס) עיקוש ומכשול, כ״ה גם בכ״י קאמבריטש, אולם בל״ק ובהעתקה שלי הגי׳ בלי עיקוש ומכשול.

ממות נפשו מלט, וזכה לטוב הצפון, מעולם לא שמעו לא האזינו עין לא ראתה (כז) [זולתך אלהים] [אלהום זולתך] (כח) [הונלכד] בחבלי השוא נדון באשר דבר מלך שלטון, ונותנים לו מדור (כט) משבעה מדורים שבהבהב כפי זלוולו. אכן (ל) היא רפואתו, וממנה תוחלתו, (לא) להצילו מדין פערה [פיה] לבלי חק, כי דרכיה דרכי נעם לנקיים, ונתיבותיה שלום לחייבים, המתייגעים בה לבעבור כי כספם (לב) [וזהבם לא יוכל להצילם מיום זעם ועברה, והיא ממרקת ומצלת, אכן לא יערכנה זהב וזכוכית] ולא יערכנה פטדת כוש ובכתם טהור לא תסולה לא ידע אנוש ערכה, (לג) לפי שלא נתנה לסחרנין ותגרין המתיפין בדמות וצורה, (לד) ולא תמצא בארץ החיים, (לה) רק באדם שממית עצמו באהליה, נִחלָה (לו) שמעיה בן נתנאל הסופר במתנה, לפי שמסר עצמו עליה, ונתיגע בו (לז) משה עדרו מבור שאון מטיט היון, ויוצאים בכסף וזהב גמול עבדם, העלם מים ותחתם שקע שנאימו, נהגם בשם ותפארת לנהלם למחוז חפצם להשמיעם רוח הקודש, (לח) ובתום (עונות) [עונת] בשלשים [זכה להם בשלשים] שניים (לט) בארבע מתנות אבות (מ) משבת נטריקום נתקדש בענן (מא) למרק אכילה ושתייה שבמעיו, ונתעלה כזוהר הרקיע להיותו מן העליונים (מב) בשילוש ימי יצירה להיות שומר לשומר, (מג) ראשונה

(כז) זולתך אלהים, תקנתי אלהים זולתך, וכ"ה בל"ק ובכ"י אבן רש"ף והוא לשון הכתוב ישעי' ס"ד ג' ובלקוטי קדמוניות שם אשר לא שמעו, מלת „אשר" יש למחוק וליתא בהעתקה אבן ר"שף כי מלת מעולם מוסב למטה.

(כח) והנלכד, הוספתי וחסר בב' כ"י ונמצא בכ"י קאמבריטש ובל"ק ובהעתקה מכ"י אבן רש"ף.

(כט) משבעה מדורים שבהבהב, עיין שו"ט מזמור י"א שבע בתי דירות בגיהנם, והבהב כנוי לגיהנם, עיין ע"ז י"ז ע"א.

(ל) היא רפואתו, ר"ל התורה.

(לא) להצילו מדין פערה פיה, עיין סנהדרין ק"א ע"א.

(לב) אשר הוספתי נמצא לנכון בכ"י קאמבריטש ובל"ק ובהעתקה מכ"י אבן רש"ף.

(לג) לפי שלא נתנה לסחרנים, עירובין נ"ה ע"א.

(לד) ולא תמצא בארץ החיים, בסנהדרין ק"א ע"א לא תמצא בארץ החיים כו' לא תמצא תורה במי שמחיה עצמו עליה.

(לה) רק באדם שממית עצמו באהליה, ברכות ס"ג ע"ב מנין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה כו'.

(לו) שמעי' בן נתנאל הסופר, בד"הא כ"ד ו' ויכתבם שמעיה בן נתנאל הסופר, עיין ו"ר פ"א עשר שמות נקרא למשה ור' ישמעאל ב"ר אמר אף שמעיה שמו, אתא ר' יהושע בר נחמ' ופי' הד"ן קר"א ויכתבם שמעי' בן נתנאל הסופר כו'.

(לז) משה עדרו, כתב הר"ש פינסקער משה מלה דמשתמעה לתרי אפי לשע"פ של מע"ה ולב"נוי קל משרש מ ש ה, וכן פי' הראב"ע מלת משה עמו.

(לח) ובתום עונות כו' פה הלשון משובש וגם בכ"י קאמבריטש בטעות וכתם עינת חפצם, ויש לתקן ובתום עונת חפום בשלשים זכה להם בשלשים שניים כמו שה"א בהעתקה מכ"י אבן רש"ף ובלקוטי קדמוניות והכונה בתום עונת חפום היינו צידה שלהם בשלשים, עיין תוספתא סוטה ר"ש פ"א וסדר עולם ושמ"ר פ"נ וחוית פ"א פ' הגדה לי' ועיין במ"כ שם.

(לט) בארבע מתנות טובות, הכוונה למאמרם ד' דברים נתנו מתנה לעולם התורה המאורות הגשמים השלום (ב"ר פ"ו אות ה').

(מ) משבת נוטריקום צ"ל נוטריקון ובהעתקה מכ"י פירקאוויטש גם בל"ק בטעות נו סרקום וצ"ל נוטרקון ואולי יש לתקן משנ"ת נוטריקון ונתן סימן ה"מם היא מאורות ה"שין שלום הג"ימל גשמים, הת"יו תורה.

(מא) למרק אכילה ושתיה שבמעיו כו' להיות מן העליונים, כ"ה באבדר"נ פ"א וביומא דף ד' ע"ב לא בא הכתוב אלא למרק אכילה ושתיה שבמעיו לשומו כמלאכי השרת, וכן הע"ר הר' רייפמאן בהכרמל שם.

(מב) בשילוש ימי יצירה, ארבעים יום שהם ימי יצירת הולד, ומשה עשה בהר ג' פעמים ארבעים.

(מג) ראשונה למד שנייה הפגיע ובשלישי נרצה, עיין סדר עולם רבא פ"ו.

למוד וקנה לך דעת קדושים   בחידושי בנו אגור שמואל
וציץ נראה ברומי מלפנים   עדן יצא ונשתלח בעם אל.

(יב) וגם זה עליו:

(יג) אריוך (יד) הוהיר כל בן בהיר   להיותו מבנים ברוך
לקנות בצר (טו) דת עוז מבצר   לנחול חיי עולם ארוך
ובשום תמיד על יד צמיד   (טז) (טעם) [נועם] אמרי לקח ערוך:

(יז) (ושם מגמתו להזכיר כל פסוק שיש בו לשון ערוכה) (יח) ערוכה בכל ושמורה, ראשית דרכי אל קדם מפעליו מאז לאלף דור אצלו אמון שעשועים יום יום להשתעשע (יט) בחוקיה אומן ואמוניו (כ) פרנוג ולמודיו לשעשע נפשותם בעודם בחיים עלי ארץ, להקים ממדי אפסיה, לכונן מוטות כנפיה שלא תמוט ותמוטט, ובשוב (רחום) [רוחם] אל האלהים אשר נתנה וממחצב החיים הוקרצה, תחי ומנוחה תמצא, (כא) ולהנתן מהלכים בין העומדים לפניו כפי עבודתה ועוצם מלאכתה גם שם (כב) בה בהשתעשע עם בני עלייה מערכת אלהים חיים, ובאור פני מלך תתעדן ותתענג מזיו שכינתו כמסת פעולתה וטורח יגיעה. תנוח ותאיר (כג) באחת משבע כיתות הדומות לחמה ללבנה לרקיע לכוכבים לברקים לשושנים למנורה הטהורה. (כד) ובת קול מפוצצת את שבעת המזבחות ערכתי כל המזומן יבוא ויטול שכרו משלם, (כה) כי ערוך מאתמול עדן ותפתה מול קנית ראשית ורפא שובבים לנגד חיים ומות טוב ורע מערכה לקראת מערכה, (כו) והגוהר

(יב) וגם זה עליו, הוא דברי הסופר ובכ״י אב״ן ר״שף ובל״ק כתוב „בשמך רחמנא“.
(יג) אר״וך, מכנה עצמו בשם אר״וך ע״ד שמואל ירחינאי וגם בהוספות שלו התחיל „אר״וך דק ואשכח“ וברית אר״ו.
(יד) יפה הע״ר החכם הר״ש פינסקער כי ענין השיר שמזה״ר כל משכיל ברצותו להיות ברוך מבנים ש״קנה בצר דעת יותר מבצר (איוב כ״ב כ״ד וכ״ה) וינחל ע״ז חיי העוה״ב ובשומו תמיד על ידו את "הצמיד של נועם "אמרי ספר הערוך.
(טו) דת עוז. כ״ה בכ״י שלפנינו אבל בכ״י אב״ן רש״ף ובל״ק דעת מבצר.
(טז) טעם תקנתי נועם כמו שהוא בכ״י א״בן רש״ף ובל״ק וגם בכ״י קאמבריטש.
(יז) ושם מגמתו, הסגרתי כי הם דברי הסופר, ובכ״י אבן רש״ף ובל״ק ליתא.
(יח) עיין מ״ש ה״רש פינסקער בהערה ה׳ על סגנון המליצה של ההקדמה הזאת.
(יט) בחוקיה אומן, כ״ה בב׳ כ״י מפארמא ובכ״י קאמבריטש אבל בכ״י פירקאוויטש ובל״ק כתוב בחוקי האומן.
(כ) פרנוג, עיין ריש ב״ר.
(כא) ולהנתן מהלכים, כ״ה בב׳ כ״י ובכ״י קאמבריטש, אולם בכ״י פירקאוויטש ובל״ק הג׳ ולה יתן מהלכים.
(כב) בה בהשתעשע, כ״ה בב׳ כ״י וב״כי קאמבריטש. ובכ״י אבן רש״ף ובל״ק גם שם בה תשתעשע.
(כג) באחת משבע כיתות, עיין פסיקתא דר״כ פסקא ולקחתם לכם קע״ט ע״ב, וי״ר פ״ל, שו״ט מזמור י״א וט״ז וספרי דברים פיסקא י׳ ופיסקא מ״ז. ובהעתקה שב״די מכ״י א״בן רש״ף גם בל״ק, נשמטה מלת „לרקיע“ וכן הע״ר הרב הגדול הר״י רייפמאן בהכרמל שם כי מלת לרקיע חסר.
(כד) ובת קול מפוצצת, מורגל בלשון ח״זל כמו בת קול מפוצצת ואומרת לנבוכדנצר, מדרש חזית פ״ב׳ פ׳ התאנה אות ג׳.
(כה) כי ערוך מאתמול כו׳ הע״ר הר״י רייפמאן בהכרמל שם כי ירמוז למ״ש בפסח״ם נ״ד ע״א שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן תורה ותשובה וג״ע וגיהנם וכו׳ ה׳ קנני ראש״ית דרכו וכו׳, כי ערוך מאתמול תפתה.
(כו) והגוהר מנות נפשו מלט. כ״ה בב׳ כ״י מפארמא. ובהעתקה מכ״י אב״ן רש״ף ובל״ק גם בכ״י קאמבריטש והגוהר משחת נפשו מלט.

הא בכל זאת יגעתי בה הרבה לבררה וללבנה. ואם הקוראים הישרים ימצאו בה תועלת ישמח לבי (*).

שלמה באבער.

לבוב ר"ח תמוז תרמ"ז.

(*) אחרי כותבי הדברים האלה בא לידי חוברת ז' ממכ"ע הירחי של הרב החוקר גראֶטץ, וראיתי שמה כי גם הוא העיר קצת בנוגע לחיי הר' שמואל גאמע. ורעתו כי עוב ארץ מולדתו עיר קאבאם באפריקא ומשם הלך לצרפת הדרומית ואפשר לעיר נרבונא. ושמחתי כי כוונתי באלה הדברים לדעתו כאשר יראה הקורא הנכבד.

הקדמה.

(א) זה החיבור אשר חיבר רבנא שמואל החכם המופלא הגאון [המעולה] בן כבוד הרב המובהק פטיש החזק מרנא ורבנא יעקב אב בית דין ז"ל (ב) הדיין שבאקבס (ג) שמי צו' המכונה גמע (ד) ופירושו אגור. חיברו על ספר הערוך אשר חיברו (ה) מרנא ורבנא נתן ז"צל אב בית דין לכל ישראל בן כבוד מרנא ורבנא יחיאל ז"צל איש רומי רבתא:

(ו) תחילתו: אלף המגן תלוי עליו.

(ז) וצוף ערוך בשלחן (ח) רם מקודש סעד משכיל (ט) במתק חיך והואיל
וחכמת (י) אב גאון הדור יחידו שמו נתן בנו (יא) הרב יחיאל

(א) הוא דברי הסופר. וכ"ה בכ' תכ' יד גם בכ"י קאמבריטש אולם בהעתקה מהקדמה מכ"י של א"בן רש"ף גם כאשר נדפסה בלקוטי קדמוניות מתחלת ההקדמה „קצידה (בכ"י בטעות צרדה) בדיעת לס' הערוך של רבינו נתן ז"ל, אלפהא כבוד הרב המובהק מר' ורבי שמואל בן מר' ור' יעקב הרב ז"ל גאמע" והמלות קצידה בדיעה הם ערבית ופי' שיר נאה ומשובח, וכן המלה אלפהא פי' בלשון ערבי חבר אותה. והסופר מכ"י פארמא או המופרים אשר היו לפניו והעתיקו את ס' הערוך לא הבינו המלות הערבית „קצידה בדיעה" שהכוונה על השיר אשר שר בראשו, והציגו „זה החיבר אשר חיבר".

(ב) הדיין שבאקבס החכם הנודע מהר"יל דוקעס בבן חנניה ח"ד עמוד י"א העיר כי הוא עיר Aix אשר בפרובינצא הנקראת מלפנים Aqua Sexta ובקיצור Aquas. אולם ב"כ קאמבריטש כתוב הדיין שבקאבס וקאבס היא עיר באפריקא סמוך לקירואן, עיין תשובת הגאונים דפוס ליק ס' א' ומה שהעיר שם הר"ר מוספיא דף מ"א ס' ד' וכן הוא לדעת החכם שוח"ה נ"י

(ג) ה"א קיצור מן שמרהו צורו.

(ד) המלה ערבית גמע והוא כמו אגור בעברי.

(ה) בלקוטי קדמוניות צד 152 נשמט מן מרנא ורבנא א' עד מרנא ורבנא ב'.

(ו) תחילתו אלף המגן תלוי עליו, הכוונה כי הסופר רשם תחילתו ר"ל בהתחלתו מתחיל במלות „אלף המגן תלוי עליו" היינו כי ר' שמואל גאמע תלה אלף המגן היינו הדוספות שלו על הערוך וכן נמצא בהקדמתו „ערכתי משפט אלף המגן תליתי עליו" ובעבור זה יכנה בעל שבלי הלקט את המחברת בשם „אלף המגן" כמו שהבי"א החכם מה"רל דוקעס באוצר נחמד ח"ב דף קכ"ט וז"ל: וכן פי"רש רבינו שמואל דצל באלף המגן וזה שהבי"א בשמו נמצא באמת בערך בגרת.

(ז) השיר הוא על משקל יתד ושתי תנועות יתד ושתי תנועות ויתד ותנועה בדלת ובפיטר. ובחרוז השני ח' תנועות בדלת וכן בסוגר.

(ח) רם מקורש. כ"ה בכל כ"י וגם בהעתקה מכ"י א"בן רש"ף אבל בלקוטי קדמוניות רב מקודש צ"ל רם מקודש.

(ט) במתק חיך. בהעתקה של כ"י א"בן רש"ף וגם בלקוטי קדמוניות ביתר חיך צ"ל במתק חיך.

(י) אב גאון, כ"ה בכל כ"י אבל ב"כי א"בן רש"ף ובלקוטי קדמוניות הג' רב גאון.

(יא) בלקוטי קדמוניות נשמט מלת „הרב" והרב החוקר הגדול מה"רי רייפמאן בהכרמל שנה שני"ה צד 243 תיקן שצ"ל רבי יחיאל. וכאשר הוא בכ"י „הרב יחיאל" נכון הוא.

מהגאון הר"של ראפאפארט, ודבריו נדפסו עוד הפעם בהשחר שנה עשירית במאסף נדחים מידידי הרב החוקר הנודע דר' הרכבי. וגם ידידי הרב הגדול מהר"י רייפמאן כתב איזה הערות על ההקדמה שלו בהכרמל משנת תר"כא צד 243. ואנכי הדפסתי את ההקדמה יחד עם ההוספות שלו למען יהיו יחד במחברת מיוחדת, וגם העירותי קצת הערות עליה, והבאתי גם איזה הערות בשמם, אשר כבר העירו החכמים, בכל זאת דברי המחבר עוד הם לרוב סתומים וחתומים.

בהוספות שלו תמצא כי הי' לפניו נסחאות שונות, גם היו ספרי הגאונים פתוחים לפניו, והביא דברים בשמם, כמו: רב נטרונאי (בערך אבאם דרקרת), רב חושיאל (ערך אבאם), ר' אליעזר ריש כלה (ערך אבאם) רב צמח בן רב פלטוי (ערך אבאם), רב דוסא גאון (ערך ארן), רבינו האי (ערך גאובאי), רבנו נסים אלוף (ערך אובו), רב נסים סתם (ערך אונימום אפטרא), רבינו יצחק הרב בן רבינו בנבשתי הרב נרבוני (ערך קרודם), שמעתי מפי ר' יצחק (ערך גלדן), ושמעתי מפי ר' יצחק נרבוני (ערך חט), (א) וכן הביא את החבר ר' יוסף החסיד ב"ר יהודה הדרשן (ב) ששמע מפי ר' יצחק בן מרגלוי ז"ל שממדינת נרבוני (ערך ארם) (ג) וכן שמעתי מחכם אחד ר' יוסף הדרשן שמו (ערך קרודם) (ד). גם הביא פי' הגאונים בסתם בלי הזכרת שמם (ערך ארם צלמי קיטי קורמידא שתות). וכן בספרו כ"י על ה' שחיטה הביא חכמי נרבונא.

הספרים אשר הביא בהוספות שלו המה: התוספתא בהרבה מקומות, תלמוד ירושלמי ובבלי בהרבה מקומות, ספרי דבי רב (ערך אבטינא), מדרש ב"ר (ערך אילת), מדרש וי"ר (ערך אהן אלוסדוסון אנדרופיקום), מדרש חזית (ערך אנוסקן אינקי אסטמיות אספתירום), מדרש קהלת (ערך אוינום) ומכנה אותו הגדת קהלת, מדרש רות (ערך אלוסים אגליפתין אסטופיטא), מדרש תהלים (ערך אגוסטרון אטלים איילת אמבסירום אמיטון אסטראטיגום), מדרש שמואל (ערך אגוסטם שפי) ויכנהו הגדה דשמואל, ילמדנו (ערך אנטופיטון אסטיברין אספטלין), מכילתא דר' ישמעאל (ערך אונקי אקטורין ארם), פסיקתא (ערך ברדלא קרוז), ברייתא דאבל רבתי (ערך אפרקסל אצטדין).

והנה ההוספות שלו הם בלי סדרים, וסדרתים עפ"י סדר א"ב, וערכתי עליהם הערות ותקונים ומראה מקומות, ובארתי הרבה מלות, והשויתי הכתבי יד מהוספות זה מול זה, וגם העירותי על הנוסחאות השונות אשר לפנינו, והראתי לדעת אל מי היתרון, וקראתי המחברת בשם אגור, כי נמע בלשון ערבי פירושו אגור, וכן בעל אוצר הספרים (אות א סי' 151) מביאה בשם „אגור" ואף כי המחברת קטנה

(א) בוודאי אחד הם. ועיין המזכיר נומר 73 87 116.
(ב) ר' יהודה הדרשן מובא גם מר"שי עיין צונץ צור געשיכטע עמוד ס"א, וכן מובא מר' מנחם ב"ר חלבו, עיין ריטום עמוד קצ"ח, ור' שמואל נמע שמע מבנו, כמו שהעיר גם החכם רשוח"ה בהכרמל שם.
(ג) אולי צ"ל ר' יצחק בן מרון לוי והוא מורו של בעל האשכול, שהביא איזה פעמים בשמו עיין מבוא לס' האשכול אות ג', ועיין בשערי ציון הערה תק"כה מה שהעירותי שם, וכן מובא בשבלי הלקט, עיין בהקדמתי בהערה ק"ב.
(ד) אולי הוא ר' יוסף החסיד שהביא בערך ארם.

העשירית לאלף החמישי (אחר ד"א ת"תק), ומה שרצה הרא"ג במכ"ע שלו לאחר זמנו כי בקובץ פארמא 140 הנכתב בשנת ה"א נ"ז כתב הסופר על רבינו שמואל נגע „שמרהו צורו". ומזה יש להוכיח כי היה אז בחיים חייתו, ולכן אי אפשר שבעל העיטור יביאהו, ומה שנמצא ממנו בהעיטור הוא הוספת המעתיק, כבר השיב לנכון ידידי החוקר הנפלא מהר"ם שטיינשניידער בהמזכיר ח"א עמוד י"א, והביא בשמו החכם רשזח"ה בהכרמל שם, כי סופר זה העתיק תיבות שמרהו צורו מהעתק אחר שמצא לפניו, הנכתב עוד לפנים בחיי המחבר, ולא רצה לשנות בהעתקו, וגם העיר בצדק החכם הנכבד רשזח"ה שם כי שגגה היא לומר שהוא נוסף בהעיטור יען כי מובא עוד בב" מקומות בהעיטור דברים בשמו. ומלבד זה ראינו קדמית זמנו כי רבינו אפרים השיג על דברי הר"ש גאמע המובא בהעיטור דף י"ח ע"ג, א"כ מכל זה נוכל להחליט כי העתיק את ספר הערוך והוסיף את ההוספות בסוף המאה התשיעית לאלף החמישי (ערך ד"א ת"תק). וסעד עוד לזה מצאתי כי לפני זמן לא כביר שלח אלי הרב החכם הגדול ר' עקיבא דר' איגר מבערלין את הדיואן להראב"ע שהוציא לאור עפ"י כתב יד (בערלין תרמ"ו) ושם בסימן 51 גם 52 צד 11 נמצא שירים מהראב"ע על רב שמואל אבן גאמע, המתחילים ארי קם, וכן גבהי שחקים, ועוד שם סימן 260 צד 144 נמצא מכתב מהראב"ע אליו ויכנהו גאון ישראל רבינו שמואל פסת בר גאון יעקב אשר אהב סלה כו' רבינו שמואל ראש שבטי ישראל, גם אחד ואין שני לו כי אין כמוהו בכל הארץ, גם זה מקרוב יצא לאור ע"י החברה הנכבדה מקיצי נרדמים (שנה שניה ת"רמו) אגרת חי בן מקיץ לאבן סינא ע"י ידידי הרב החוקר הגדול מוהר"ר דוד ד"ר קויפמאן (נדפס באסיפה קובץ על יד) ושם בפתח דבר העיר החכם הזה כי האגרת הזה העתיק הרא"בע מלשון ערבי לכבד את ידיד נפשו ה"ר שמואל אבן גמע ושלשת בניו ר' יעקב ור' יהודה ור' משה אשר שמותם מציצים מן חרכי רמזיו בדיוואן ה"נל צד 146 עד 147 אשר לשמם ולזכרם תאות נפש הרא'בע בשוררו את החי בן מקיץ ונתן אותם לענקים אהובו ר' שמואל למען תהיה חליפתו ותמורתו של השיר אבן בחן הגאבד מאתנו אשר שר ר' שמואל בשלש מאות וחמשים בתים לכבוד הראב"ע ה"ה בתי הש"ן אשר עולים במספר יחד עם מלת ספיר כי שניהם בגימטריא 350: והנה ידוע כי הראב"ע נולד ד"א תתנ"ג והלך לעולמו בן חמש ושבעים שנה בשנת ד"א תתק"כח, ולדעת אחרים נולד ד"א תת"ם ונאסף אל עמיו ד"א תתקל"ה, ונוכל להחליט כי כתב הדברים לכבוד ר' שמואל גמע בסוף המאה התשיעית, או בהתחלת המאה העשירית לאלף החמישי. גם תשוב תראה כי הרב הנשיא ר' יהודה בר ברזילי הברצלוני ז"ל, אשר חי במאה התשיעית לאלף החמישי, היה לו התחברות עם ר' שמואל גמע, כאשר הביא החכם שוח"ה במבוא לפי' יצירה לה"נל שהרב החכם המהולל דר' בערלינער העירו שכן כתב החוקר צונץ ז"ל במכתב אחד אשר נשאר אחריו בכתובים.

מלבד ההוספות שלו נמצא בב' כתבי יד בפארמא ובכ"י קאמברידש הקדמה אשר כתב לס' הערוך וגם החכם א'בן רש,"ף מצאה בכ"י מהערוך ונמצא בידי העתקה מכתב יד שלו. ואח"כ הדפיסה החוקר הר"ש פינסקער בלקוטי קדמוניות עפ"י כתב יד של א'בן רש"ף, ובהמליץ שנה ראשונה צד 13 נמצא איזה הערות

בנ״לך וא׳ע״י*). וגם ידידי החכם השלם הר״א גאלדבלוים הודיעני כי בקובץ 1221 באוצר הספרים בפאריז נמצא גם ספר הדקדוק של ר״י חיוג ובן בלעם והראב״ע ובראש דף ר״לא מתחיל ספר ראשית לקח, וחסר בסופו ולא נשלם ונגמר באמצע המאמר בדף רמ״ט ע״ב והבטיח, לחקור בקובץ הזה ולהודיעני את כל, ולא אידע עוד לברר. ועדין אצלי היא בספק, אם הוא מר׳ שמואל בן יעקב גמע, או מאיש אחר אשר היה נקרא גם בשם ר׳ שמואל בן יעקב, כי הכנוי גמע לא נזכר כלל.

התואר גמע תמצא, בראש ההקדמה כתב הסופר זה החיבור אשר חיבר רבנא שמואל החכם המופלג הגאון המעולה בן כבוד הרב המובהק פטיש החזק מרנא ורבנא יעקב אב בית דין ז״ל הדיין שבאקבס שמ׳ צו׳ (שמרהו צורו) המכונה גמע ופירושו אגור, וכן בראש ההקדמה שלו הנדפסת בלקוטי קדמוניות, וגם בהעתקה אשר בידי מכתב יד א׳בן רש׳ף כתב הסופר קציד״ה בדיע״ה (ופי׳ בלשון ערבי שיר נאה ומשובח) לס׳ הערוך של, רבינו נתן ז״ל אלפה״א (פי׳ בלשון ערבי חבר אותה) כבוד הרב המובהק מר ור׳ (מרנא ורבנא) שמואל בן מר׳ ור׳ יעקב הרב ז״ל גאמע. והנה אפשר שמו הערבי הי׳ גמע והעתיק את שמו ללשון הקודש אגור, או אולי להיפך הוא שתרגם את שמו ללשון ערבי גמע והוא יכנה עצמו בשיר אשר שר בראש הקדמתו „בחדושי בנו אגור שמואל״ וכן בהקדמתו כתב „ואנכי הצעיר בבית אבי וכו׳ בנו אגור ונין אוגרי חכמות.

ואשר כתב הסופר הדיין שבאקבס, העיר החכם מהר״יל דוקעס בבן חניה ח״ד עמוד י״א כי הוא Aix אשר בפרובינצא הנקראת מלפנים Aqua Sexta ובקיצור Aquas אולם בכ״י קאמבריטש כתוב הדיין שבקאבס, וקאבס Kabes היא עיר באפריקא, סמוכה לקירוואן עיין תשובת הגאונים דפוס ליק סי׳ א׳ ומה שהעיר שם הר״י מוספיא ז״ל דף מ״א ס״י ד׳ ואולי מוסב „הדיין שבקאבס״ על אביו ה״ר יעקב, כי יתכן יותר כי המחבר הר׳ שמואל גאמע חי בנרבונא, כי הי׳ לו שמה התחברות עם חכמי נרבונא, כמו שתראה להלן, ובעבור זה הי׳ שיח ושיג לו עם הראב״ע, כמו שתראה להלאה.

ואודות הזמן אשר חי הרב המחבר, הוכיח בצדק הרב הגאון מהרש״ל רפאפארט (הבאתי לעיל) כי חי זמן מעט ולכל היותר כארבעים וחמשים שנה (כוונתו ארבעים או חמשים שנה וטעה הר״ש פינסקער שהביא בשמו בלקוטי קדמוניות כי חי כמ״ה שנה וחשב שצ״ל בדברי הגאון שי״ר כארבעים וחמשה שנה) אחר רבינו נתן בעל הערוך שסיים ספרו ד״א תת״סא כי הרב בעל העיטור שכתב ספרו בין ד״א תתקל״ט — תתקמ״ט מביאו, וא״כ חבר את מחברתו בראש המאה

(*) בהקובץ הזה נמצא גם ספר צחות ומאזנים מהרא״בע וכתוב בגליון: אשר כתב מאזנים אלו הי׳ בידו מאזני צדק להבין שם כל ספר ידע כי אשר קרא מאזנים הוא קרא שמו ראשית הלקח וחיבר כנגד ספר הנצרי הנקרא דונטו ואת אשר הבי׳א המחבר לחברו היה מה שהיו מלעיגים הנצרים עלינו באמרם כי אין לנו משפט כלי המבטא והמשכיל יבין׳ בסופו כתוב קחה מלים בכור דעת צרופים, ולרעבים מתוקים הם כצופים, טעמים בספרים הם פוזרים, ראה כלם בספרי נאספים, בתשרי ראש שנת שש נשלמו עם תשע מאות וארבעת אלפים (הוא שנת ד״א תת״קו) ונמצא בקובץ הזה גם ס׳ מהלך שבילי הדעת (להר׳ משה ב״ר יוסף קמחי) וגם ס׳ ערוגת המזמה ופרדס החכמה להרא״בע (עיין אוצר הספרים אות ע׳ סי׳ 590) נדפס בכ״ח ד׳ מכתב א׳ ע״י החוקר ה״רן קראכמאל ז״ל.

בעצמו (ר״ל ר״ש גאמע) העתיק את ס׳ הערוך, וכתב את הקדמתו לס׳ הערוך, ועל תכונת ההוספות לא הגיד לנו מאומה, ולהלן תמצא סתירה לדבריו.

והנה מלבד ההוספות ההן, נמצא עוד ממנו ה׳ שחיטה בלשון ערבי באוצר הספרים באקספארד, כי כאשר הודיע ידידי הרב החוקר הגדול מהר״ם דר׳ שטיינ-שניידער במ׳ כע החדש של הר״אג עמוד רל״ב ועמוד ש״ה תכונת הכתב יד הזה (הנטינגטאן שמ״ה) ולא זכר שם מחברו, העיר בצדק ידידי הרב החכם הגדול שו״חה בהכרמל שנה שלישית צד 215 כי הן ההלכות של הר״ש גמע אשר הביאן הרב בעל העיטור, יע״ש כי דבריו המה בהשכל ודעת. ולעיל הבאתי בשם הרב הגאן הרש״ל רפאפארט שכתב מה שהביא בעל העיטור „ופסק רבינו שמואל אבן גמע בסנהדרין״ מזה נראה שכתב גם פסקים על סדר המסכתות. אילם באמת חשב כן באשר לא רשם לעצמו רק איזה מלות, מהכתב יד מהעיטור שהי׳ או לפניו. וכעת כאשר נגלה העיטור ח״ב בדפוס שהוציאו לאור ידידי הרב החכם המופלג מוה״רר שמואל שעהנבלום עם תקונים ומראה מקומות תמצא המאמר בדף י״ח ע״נ וז״ל: וגרסינן בכלאים ומייתי לה בסנהדרין שור הבר מין בהמה היא, ר׳ יוסי אומר מין חיה ופי׳ ר״ש אבן גמוע בסנהדרין משכחת לה בשור הבר וכו׳ וכמ״ד מין בהמה, מזה יראה הקורא כי במקום „ופסק״ הגי׳ לפנינו „ופי׳ נם מלת סנהדרין מוסב למטה, כאשר העיר ג״כ החכם הגדול שוח״ה בהכרמל שם והכוונה כי בה׳ שחיטה שלו הביא כי בסנהדרין איתא משכחת להבשור הבר וכו׳. ועוד בב׳׳ מקומות הביא בעל העיטור את הר״ש גמע בדף יו ע״ב, ורבינו שמואל אבן גמוע בהלכות ערבי שחיבר, ועוד שם דף כ״ג סע״א וכן כתב ר׳ שמואל אבן גמוע בשם רבינו אלפסי כו׳. ולכן נכון מאד כי כוון בעל העיטור אל הכ״י המונח באקספארד על שחיטה בלשון ערבי.

עוד נתיחס לו ספר אחד, כאשר מובא בס׳ אוצר הספרים (אות א סי׳ 151) ויזל אגור חברו הר׳ שמואל בן יעקב גמע, הוספות ותקונים לקצת ס׳ הערוך כתב יד די ראססי בפארמא, ובכ״י וואטיקאן 403 נמצא ס׳ דקדוק ולפי הרשימה (של אססאני) נקרא רחש [צ״ל ראש] כל למוד, ובראשיתו אני ראשית לכל לקח, ועוד שם (אות ה סי׳ 53) הביא את הספר הזה בשם ראשית הלקח, וכי נמצא גם באוצר הספרים בפאריז 1221. ודבריו הם נובעים מס״ המזכיר של הרב החכם החוקר הגדול מהר״ם דר׳ שטיינשניידער נומר 73. בקראי הדברים האלה כתבתי לרומי להחכם המופלג ה״ר מרדכי קאפוי לברר לי תכונת הכ״י הזה, והוא השיב אלי, כי בקובץ הנ״ל מתחיל מן דף נ״א ע״ב ראש כל למוד מר׳ שמואל בן יעקב ובגליון כתוב: אכתוב הנה מעט מלשון נצרי להודיע כי הוא חובר נגד ספר הדקדוק של נצרי דונטו. והספר מתחיל אני ראשית לכל לקח ומבוא לכל מתחיל לשון עבר וניבו כו ושואל בעדי יוצריי ואבי, תשובה על שאלתו אשיבו יצרני ילדני שמואל בנו יעקב בטוב שכל לבבו שמעו מוסרי והטו און ללקח בינתי ראשית יקר עטרת קנין בינה כו׳ ר״ת שמואל בר יעקב, ובסוף כתוב נשלם ספר ראש כל למוד ולכל לקח נקרא ראשית נער יתן בו עיניו אוי אל כל חכמה שכלו ישית

ומלבד העתקה הנ"ל, נשלח אלי לפני כמה שנים העתקה אחרת שהעתיק החכם הנודע מו"הר ולמן כוכב טוב ז"ל, בהיותו בפא־מא, מן קובץ 140. וכאשר הודיעני ידידי הרב החכם הכולל מוהר"ר שלמה שיללער צינעססי מקאמברידגע נמצא שמה באוצר הספרים קובץ 376 והוא ספר הערוך בכ"י ושם בדף 233 עד דף 236 נמצאים ההוספות מה"רש גאמע וגם הקדמה שלו, והקובץ נכתב על נייר, ושם הסופר אליא בן יוסף, והוא היה מאיטליא, וכתבו לבניו אחריו בהיותו בן ס' שנים בשנת ה"א ע"א (1311). וגם מהכ"י הזה נשלח אלי העתקה מאת ידידי הרב החכם הגדול שוח"ה. אשר העתיק בכבודו ובעצמו ידידי הרב החכם החוקר הנודע מוה"רא נייבויער. והשויתי כל העתקות וראיתי כי אין יתרון לאחת על רעותה וכלן שוות, וכל מעתיק ומעתיק הרבה לקלקל מהשני. גם ההעתקה מן הקדמה מה"כי אשר מצא החכם א"בן רש"ף אשר העתיק למעני חחכם השלם וסופר מהיר מוהר"ר אפרים דיינארד גם היא אינה טובה מרעותה, כי כולן נעתקן מכ"י אחד שהיה לפניהם. וגם החכם החוקר מהר"ש פינסקער הדפים את ההקדמה לבד (ולא ההוספות) בספרו לקוטי קדמוניות דף קנ"ג עפי כ"י שהיה ביד החכם אב"ן רש"ף. והנה העתקה של הר"ז כוכב טוב ראה גם החכם המהולל והישיש מהר"יל דוקעס והעיר עליהם דברים אחדים במ"כע אריענט לשנת 1851, וכתב שהוא חבור קטן חמכונה אגור, והוא מעט התועלת לביאור המלות, ובלתי נערכים כסדר הא"ב, ונמצאות הרבה מלות אשר לא הביאן הערוך, וגם איזה מלות אשר נשמטו אח"כ בדפוסים שלפנינו, ואיזה מלות הוסיף המחבר הזה ולא העיר עליהן מאומה לבארן ולברר גוען, ועוד הפעם העיר החכם הזה באוצר נחמד מחברת שניה (תרי"ז) דף קצ"ט כי בביהמ ד אשר בלונדון נמצא כ"י ונמצא שמה פירוש על הפיוט „ארעא רקדא ולא נרשם שם המחבר מהפירוש, ולדעתו הוא מבעל שבולי הלקט ומזכיר שמה את הר"ש גאמע, וז"ל עמי בני ישראל לא תהוו גיורין, פי' גיורין מנאפים ובלשון תלמוד גר נורא דע"ז, וכן פי' רבינו שמואל זצ"ל באלף המגן: בגרות בא גירות בא זמן הזנות עכ"ל, והעיר כי ר' שמואל הנזכר הוא ר' שמואל גאמע אשר בספרו הנקרא ספר אגור, ונמצא בכ י באוצר די ראססי, נמצא שמה פי' מלת בגרות עכ"ל. ומה שמכנה הספר בשם אלף המגן הוא כי בהקדמה לפני השיר אשר שר הר"ש גאמע כתב הסופר תחילתו: אלף המגן תלוי עליו, ר"ל כי בתחלת החיבור כתיב „אלף המגן תלוי עליו" ואפשר הכוונה במלות אלה כי הר"ש גאמע העתיק ס. הערוך והוסיף הוספות ואולי הוסיף הרבה בתוך דברי הערוך ולא ציין איזה הערות והוספות הן ממנו, ולכן כתב „אלף המגן תלוי עליו" היינו ההוספות שלו.

וגם הרב החכם הרא"ג במכ"ע של דמ"ג שנת 1858 כרך 12 צד 145 הזכיר את המחבר הזה בין בעלי הערכים אשר חיו אחרי בעל הערוך, ולא הודיע ג"כ מאומה ממנו, רק שלדעתו חי המחבר בחצי השני למאה הי"ג למספרם (לערך ה"א נ'), באשר ראה בדברי החכם דוקעס באריענט שם שהביא דברי הסופר שהודיע זמנו שנת ה"א נ"ו, הוא שנת 1296, והסופר כתב על המחבר „שמרהו צורו" מזה נראה כי היה אז עוד בחיים חיתו, ומזה מוכח כי היה אחר בעל העיטור, ומה שמובא בבעל העיטור, הוא ר' שמואל אחר, או היא הוספת המעתיק בהעיטור, גם הביא שם שהוא

העתיק בעל לקוטי קדמוניות, את הקדמתו, ונמצא גם בידי העתקה מההקדמה מכ״י הנ״ל, אשר העתיק זה כבר למעני החכם השלם ה״ר אפרים דיינארד.

תכונת ההוספות של הר״ש גאמע לא נודע טבעם בעולם זמן כביר, והתעורר עלידם הרב הגאון הגדול הר״של ראפאפורט בהקדמתו לס׳ ערך מלים וז״ל: ברשימת קובצי יד אשר להחכם די ראססי נמצאים בשנים מהם נומר 180 .140 ספרי הערוך, ואחר כל אחד חבור קטן להשלמת ס׳ הערוך מן ר׳ שמואל גמע בן ר׳ יעקב הנקרא ג״כ אגור׳ (ואולי זה שם הספר), קובץ הראשון נכתב בשנת ה״א נ״ו, והשני ה״א ק״נט [צ״ל קנ״ו], ולפי דעתי המחבר הזה היה חי רק זמן מעט אחרי רבינו נתן בעל הערוך, כפי מה שמצאתי מובא בס׳ העיטור ח״ב כ״ו ושם הביא וז״ל: ופסק רבינו שמואל אבן גמע בסנהדרין כו׳, וצר לי עתה כי לא העתקתי לי יותר מן הכתב יד, אך גם משש תיבות האלה נוכל ללמוד א) שלא היה זה הגבר קטן בשם, כי הרב בעל העיטור ז״ל הנודע בשערים עם זקני הארץ הפוסקים הקדמונים קוראהו בכינוי הכבוד רבינו. ב) שכתב ג״כ פסקים, וכפי הנראה על סדר המסכתות, ג) שלא היה עכ״פ מן הצרפתים הצפוניים, כי שם לא נקרא שום חכם בכינוי אבן, רק באספמיא ובאפריקא, ואפשר גם במחוז פרבינצא, ושם במרסילייא הי׳ שוכן גם הרב בעל העיטור, והנה בעל העיטור כתב ספרו בין ד״א תתקל״ט ותתקמ״ט, ורבינו נתן סיים ספרו שנת ד״א תת״סא, נמצא שר׳ שמואל זה המובא מבעל העיטור חיבר ספרו רק כארבעים וחמשים שנה לכל היותר, ואפשר רק מעט שנים אחר סיום ספר הערוך, ובזה אודיע ג״כ את שאלתי ובקשתי אשר תהיה גם שאלת כל דורשי קדמוניות בישראל, כי ראוי ונכון להעתיק ספר ההוא להשלמת ספר הערוך מאוצר הספרים אשר בפארמא, ולהודיע תכונתו ברבים, ונקל ג״כ להדפיסו כי קטן הוא בכמותו, אך גדול באיכותו, כי נשאב תועלת לא לבד מפירושים החדשים של המחבר שלא נמצא בערוך, אך גם בנוסחאות שלו במאמרים שהביא משני התלמודים, וביותר תחול חובת העתקה זו על החכמים מאח״בי השוכנים באיטליא, וקרובים לעיר פארמא, והם ישוו ג״כ שתי הנוסחאות של 180. 140, ועוד ראוי לחכמים אשר מדרך להם באוצרות של ערים הגדולות לחקור אחרי שם הגבר ר׳ שמואל גמע או אבן גמע או אגור בן ר׳ יעקב, וכעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל עוד למענכם ע״כ. בקראי זאת ערכתי או מכתב אל החכם המהולל המלומד והנכבד פיעטרא פעררעאי ראש בית האוצר בפארמא לעשות זאת למעני ולהעתיק לי את ההקדמה והוספות, ויאות לבקשתי והעתיקם בכבודו ובעצמו מן קובץ 180, וכאשר שמתי עיני עליהם ראיתי את אשר לא פללתי, כי ההקדמה היא כתובה בכובד לשון, וינהג דבריו בכבדות, אשר הקורא יעמול להבין דבריו, גם ההוספות ההן אינן כאשר קויתי, וכאשר חשב הגאון הר״של רפאפארט, גם הן מעט הכמות ובלתי מסודרות כסדר, ועל הרבה אותיות מהא״ב לא הוסיף מאומה, ומן הערכים שהוסיף, יש הרבה מהן אשר לא בארם כלל, גם ההוספות ההן מלאים שבושים, עד כמעט כלו הוא כספר החתום, והרבה ערכים באו מחוברים יחד מבלי ריוח בינהם, והמלה נמצאת באמצע, ואין להכיר אם הוא ערך בפני עצמו, כאשר תמצא בהערות שלי.

פתח דבר.

כל ההוגים בספרי התלמוד והמדרשים יודעים להכיר ולהוקיר ערך ספר הערוך לרבינו נתן ב"ר יחיאל מרומי ז"ל, כי באמת אין ערוך אליו, באשר הגדיל לעשות, ולהרבות בשבח הספר אך למותר הוא, רבינו נתן ז"ל השלים ספרו היקר בשנת ד"א תת"סא, זה קרוב לשמונה מאות שנה, ויצא ראשונה בדפוס בלי רשימת מקום ושנת ההדפסה, לערך, שנת ה"א רל"ז, ושנית בעיר פיזרו בשנת ה"א רע"ז. והיה מונח זמן רב בכתב יד, וגאוני ישראל בכל מקומות מושבותם השתמשו בו בהעתקה אף בטרם יצא לאור בדפוס, והיה להם לעינים להורות להם את הדרך אשר ילכו בשבילי התלמוד ושאר ספרי ח"זל, והביאו הרבה דברים בשמו. בין המעתיקים אשר העתיקו את ס' הערוך מתחלתו ועד סופו, היה גם רבינו שמואל אבן גאמע, אשר הוא בעצמו יגע להעתיקו, והוסיף עליו קצת מלות אשר לא הובאו בערוך, וערך הקדמה בראש הספר. באוצר הספרים אשר בפארמא אשר אסף לאספה המלומד והחכם די ראססי נמצאו ב' קובצים, האחד קובץ **140**, והשני קובץ **180**, והמה כתבי יד הערוך ע"פי העתקת הר"ש גאמע, ובראשם נמצא הקדמה, ובסוף נמצאו ההוספות שלו. קובץ **140** נכתב בשנת ה"א נ"ו. והסופר סיים:

נשלם ספר הערוך, צורי יהיה ברוך, ובו העניין מוצא בכל אשר הוא רוצה תיבות קלות וחמורות, משניות והגדות וגמרות, וכמה פירושין יש בו, וחכמות גדולות בקרבו, אני יוסיפייה הסופר ב"ר אשטורי ז"ל כתבתי זה ספר הערוך לר' מאיר בן הנכבד ר' משה י"צו באי היושב על נהר שורנא, וסיימתי בחדש אייר שנת חמשת אלפים וששה וחמשים לבריאת עולם, והמקום ברחמיו יזכהו להגות בו הוא וזרעו וזרע זרעו עד סוף כל הדורות, ויקיים בו מקרא שכתוב לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר ה' מעתה ועד עולם.

והקובץ **180** נכתב בשנת ה"א קנ"ו והסופר כתב:

ותכל מלאכת עבודת הקודש אשר כתבתי אני יקתואל יז"יי קטן באלפי בכאמ"ר יחיאל אביר הרופאים ז"צל בכ"מר יקתואל מביתאל בעיר פירושא בשנת חמשת אלפים ומאה וחמשים וששה לבריאת עולם והשלמתי בחדש אייר ק"נו כ"ה באפרי" (?) וכתבתיו למוריי אחיי הנכבדים אנשי הצדק ר' נתן ור' יצחק אחים בני מר ר' משולם הרופא ז"צל בכ"ר אברהם הרופא מן הכנסת ע"ה בכמה"ר יואב מביתאל ע"ה, ה' למען רחמיו יזכם להגות בו ובשאר ספרי הקודש הם וזרעם וזרע זרעם עד סוף כל הדורות, ויקיים בו קרא דכתיב לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה למען תשמור לעשות ככל הכתוב בו כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל, וחלקו המחוקק יהיה ספון עם מצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד וגו'.

גם החכם א"בן רש"ף מצא כתב יד מהערוך עפ"י העתקת הר"ש גאמע עם הקדמתו והוספות שלו, כאשר הודיעני בעודו בחיים חייתו, ועפ"י כתב יד הזה

Einleitung und Ergänzungen zum Aruch

von

Rabbi Samuel ben Jacob G'ama (גמע)

(lebte im 12. Jahrhundert)

zum ersten Male herausgegeben nach zwei Handschriften der de Rossischen Bibliothek zu Parma cod. 140. 180. und einer Handschrift der Bibliothek zu Cambridge cod. 376. mit einer Einleitung und Anmerkung versehen

von

SALOMON BUBER.

אלופי ומיודעי!

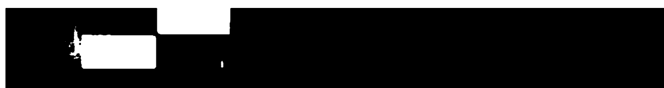
כ״ב לחדש מרחשון תר״מח ימלאו לך שבעים שנים לימי חייך, היום הזה הוא יום שמחות לכל דורשי תושיה, השותים בצמא מאחת עשרה עינת מים, הם אחד עשר חלקי ספרך היקר קורות היהודים, אשר מימיהם נאמנים, ומשיבים כל נפש שוקקה לתושיה, ולחקירות תולדות בנו עמנו.

דבריך היקרים הנוזלים מתוך המעינות בחקירות קורות ישרון, יהיו חרותים לעד בלבות חכמים בישראל גם בעמים, ושמך לא ימוש מלוח לבם עד עולם, כי הגדלת לעשות בחקירה רבה ובשקידה עצומה, וכלו אומר כבוד!

ליום החג הזה, יום שמחתך, אמרתי להוביל לך מנחת זכרון, היא מחברת „אגור״ מאת רבינו שמואל אבן גמע, חי בערך לפני שבע מאות וחמשים שנה, ונשאר בכתובים עד כה, אשר הוצאתי בפעם ראשונה לאור עם הערות ותקונים, והקדשתיה לשמך ולזכרך. ואתה ידידי! הואילה נא לקחת באהבה המנחה הקטנה הזאת למזכרת נצח, ואף כי מצער היא, יעלה לרצון על מזבח לבך, כמנחת תודה על יגיעתך ועבודתך בקורות ובקדמוניות בני עמנו. גם קח נא את ברכתי ממעמקי לבי, יואל אלוה ויוסיף ימים על ימיך, ויחייך בטוב ובנעימים עוד רבות בשנים, ותזכה להפיץ עוד תורה וחכמה, כחפץ ידידך באמת ובתמים.

שלמה באבער.





עטרת צבי

היא

מחברת דברי חכמים

רעים וידידים אוהבים ותלמידים

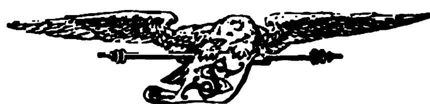
לאות ולזכרון תודה ואהבה ולנזר ועטרה על ראש החכם הגדול

ר׳ צבי גרעץ נ״י

ביום מלאת לו שבעים שנה

ינוב בשיבה טובה

ויהי ה׳ אלהיו עמו

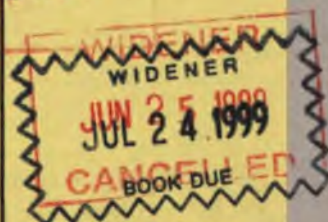


ברעסלויא תרמ״ח לפ״ק

בדפוס ר׳ שלמה שאטטלענדער:




WIDENER
AUG 3 0 1995


WIDENER
JUL 2 4 1999
BOOK DUE
CANCELLED


WIDENER
FEB 0 3 2003
CANCELLED
BOOK DUE

